العقل والفعل بين الغزالي وابن رشد

إعداد

أيمن غازي محمد الخلايلة

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الاطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنيـــــة

أيار 2012 م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (العقل والفعل بين الغزالي وابن رشد)

وأجيزت بتاريخ / /2012.

أعضاء لجنة المناقشـــــــــة	التوقيـــــــــــــــع
الدكتور سلمان فضيل البدور، مشرفا أستاذ – فلسفة مقارنة.	....
الدكتور أحمد عوني ماضي أستاذ – تاريخ الفلسفة	....
الدكتور عزمي طه السيد أستاذ – فلسفة إسلامية	....
الدكتور وليد أحمد عطاري أستاذ – فلسفة علوم إنسانية	....

الإهداء

أهدي هذه الأطروحة إلى والـــــديّ الغاليين، وزوجتي ابتهال وأولادي أحمد ومحمد وزين...

الشكر والتقدير

كل الشكر والتقدير لأستاذي الدكتور سلمان البدور، والأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة.

الفهـــــرس

العقل والفعل بين الغزالي وابن رشد

إعداد

أيمن غازي محمد الخلايلة

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

ملخـــــص

يمثل الغزالي وابن رشد مدرستين مختلفتين في الفلسفة الإسلامية، أي الفلسفة الاسلامية المشرقية والمغربية، وتتعامل هذه الدراسة مع مفهوم العقل والفعل في فلسفتيهما. وتناقش رؤآهما عن الصفات الإلهية ،وعلاقتها بالذات الالهية، وما يتبعها من هذه الرؤى على مسألة العلاقة بين الله والعالم.

كما وتعالج العلاقة بين المعرفة الإلهية ومعرفة وفعل الإنسان واللاتي تشكل الأرضية الأساسية لفلسفتهما.

وقد تجلّت الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في فلسفتهما وبسبب النمط المنطقي لنقاشهما للمشاكل المثارة، فإنه تم عرض تأثير الفلسفة اليونانية (الاغريقية) عموماً والمنطق الأرسطي خصوصاً، والمغالطات وتمّ شرح المغالطات المنطقية التي وقعا فيها.

وقد نوقشت العديد من القضايا فيما يخص العلاقة بين الله والعالم مثل: قدرة الله ومعرفة الله بالعالم وإرادة الله تعالى ومبدأ العِّليّة، والحرية الانسانية.

وقد تمّ استقصاء الآراء والمناقشات التي أثارها الغزالي وابن رشد فيما يخص هذه المسائل. ومن خلال هذا البحث تم كشف التطور الفكري لكل من الفيلسوفين وتأثرهما بالأوضاع الاجتماعية والسياسية في زمنهما.

المقدمة

شغلت قضية العلاقة بين العلم والإرادة الإلهيين،من جهة، والفعل الإنساني،من جهة أخرى، اهتمام الفلاسفة، وجاء موضوع هذه الرسالة ليدرس هذه القضية عند اثنين من فلاسفة القرن الخامس والسادس الهجريين،لكون هذه الفترة الزمنية تشكل علامة فارقة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ،حيث إنها لخصت و جمعت ما قبلها من الفلسفة العربية–الإسلامية وطورت عليها ،كما أنها تعتبر بمثابة خاتمة لحقبة من الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي ،ونقطة تحول لظهور فلسفة إسلامية متأخرة تشبه فلسفتي الغزالي وابن رشد في الشكل بينما تختلف عنهما في المضمون . وقد تم اختيار الإمام الغزالي وابن رشد باعتبارهما من أشهر فلاسفة تلك الفترة، من جهة، ولأنهما يمثلان مدرستين مختلفتين هما المدرسة المشرقية والمدرسة المغربية في العالم الإسلامي،من جهة أخرى. ليكون سؤال هذه الرسالة :ما مفهوم العقل والفعل عند كل من الإمام الغزالي وابن رشد ؟ وما العوامل التي أثرت في تشكيل فلسفة الفعل والعقل عند الإمام الغزالي وابن رشد؟

تقع هذه الرسالة في ثلاثة فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة. الفصل الأول من الرسالة يبحث في مفهومي العقل و الفعل عند كل من المعتزلة والاشاعرة، فمع أن موضوع الرسالة يختص بالبحث في هذين المفهومين عند الغزالي وابن رشد، إلا أن فكر المعتزلة والاشاعرة له تأثير كبير على فكر معظم فلاسفة المسلمين،لذلك افترضت هذه الرسالة تأثر فكر الإمام الغزالي وابن رشد بفكر علماء الكلام من المعتزلة والاشاعرة .وهذا ما سيثبته هذا الفصل ، وبالتحديد ما يختص بنظرة كل من الإمام الغزالي وابن رشد إلى علاقة العلم والإرادة الإلهيين بالعلم والفعل الإنسانيين.

وقد تم تقسيم هذا الفصل إلى عدة أجزاء، يتناول الجزء الأول منها دوافع بحث الفعل الإنساني وشروطه عند المعتزلة، فهل كان بحثهم سياسيا ذا صبغة دينية ؟ لما عرف به ذلك العصر من نزاعات على النفوذ والسلطة باستخدام الفكر والفرق الكلامية أدوات للسلطة في محاولة إثبات شرعيتها ومناوءة خصومها ،أم كان بحثهم دينيا وظف بشكل سياسي .وسيدرس هذا الفصل أيضا شروط الفعل الإنساني سواء الداخلية أو الخارجية، وسيتعامل الجزء الثاني من هذا الفصل مع العلم والفعل الإلهيين من خلال البحث في الصفات الإلهية التي يثبتها المعتزلة والأشاعرة لله (تعالى)، وسيدرس الخلاف بينهما القائم على كون الصفات هي عين الذات أم هي زائدة على الذات، وسيتم تقديم أدلة كل منهما على رؤيته.

وسأعرض في الجزء الأخير من هذا الفصل الردود التي قدمت على نظرية الكسب الأشعرية التي هي الركن الأساس في فكر الأشاعرة .

أما الفصل الثاني فموضوعه الفعل والعقل عند الإمام الغزالي ، ويقوم هذا الفصل على عدد من التساؤلات. كل تساؤل يتعلق بجزء من فكر الغزالي المرتبط بالفعل والعقل عنده. وسيكون للترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي دور كبير في فهم بنية فكره، وسيقسم هذا الفصل إلى قسمين، القسم الأول سيبحث في تاريخ الإمام الغزالي وحياته ومصادر فكره ، ليس بهدف التأريخ له وإنما لإزالة الغموض عن بعض التناقضات التي ظهرت عند دارسي المراحل الفكرية المختلفة للغزالي. وأهم جزء في هذا القسم هو المرتبط بمصادر فكره، و سوف يبحث من زاويتين، الأولى: ترتبط بمنهج الغزالي في بناء مؤلفاته ،فمن الممكن أن يكون قد صرح بذلك في مؤلفاته المتقدمة ثم نفاها في مؤلفاته المتأخرة، وهذا معروف عنه.أما الثانية :فتتعلق بوقوع الغزالي في أغاليط منطقية رغم أن خصومه الذين استقى منهم فكره لم يقعوا فيها، فيظهر سؤال عن مدى أو دقة التأثر. ثم سيتم بيان العلاقة بين فكر الغزالي والنظرية الأشعرية لمعرفة ارتباطها بنظريته في الصفات.

أما القسم الثاني من هذا الفصل فسيبحث في الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وكذلك في صدور الأفعال عن الله (تعالى) وعلاقته بالعالم والإنسان، وسيتناول الجزء الأخير من هذا الفصل مفهوم السببية عند الإمام الغزالي، وسيثبت هذا الفصل أن الإمام الغزالي قد وقع في بعض التناقضات المنطقية، وأن بعض الأفكار التي طرحت في مؤلفاته المتقدمة تتعارض إما مع ذات أفكاره في تلك الفترة أو مع أفكاره التي طرحت في مؤلفاته المتأخرة.

الفصل الثالث سيتناول الفعل والعقل عند ابن رشد ،وسيتم تقسيمه إلى أربعة أقسام، يبحث كل قسم فيها بموضوع يكمل القسم الذي يليه لتكوين صورة كاملة عن فكر ابن رشد. وسوف يتبع المنهج نفسه الذي اتبع في دراسة الإمام الغزالي، إلا أن ابن رشد قد يتميز عن الإمام الغزالي في معظم الأمور حيث أن تاريخ ابن رشد السياسي كان حافلاً بالأحداث التي أثرت على فكره وعلى نظرته للغزالي،آخذا بالاعتبار المواقف السياسية المأخوذة ضد الغزالي في الأندلس. سيدرس هذا الفصل حضور الفكر الأرسطي في نظرة ابن رشد للإرادة و العلم الإلهييْن، لأن ابن رشد قد استقى المنطق من أصوله و منابعه الأصلية ،وكيف انسجم ذلك مع فكره، الإسلامي،وسأحاول في هذا الفصل بيان النظريات الجديدة التي طرحها ابن رشد والمتعلقة بموضوعات الرسالة والتي لم يسبقه إليها أحد من الفلاسفة المسلمين أو المتكلمين التوصل إليها .

كما سيتم بيان مدى موضوعية ابن رشد في تعامله مع بعض الموضوعات المتعلقة بموضوع الرسالة مثل تعامله مع فكر المعتزلة و موضوع صفات الله (تعالى) .

أما الخاتمة فتشتمل على ما توصلت إليه من نتائج.

الفصل الأول

العقل والفعل بين المعتزلة والأشاعرة

تمهيد

إن من أكثر الاتجاهات الفكرية – في نظري – التي تعرضت للدراسة والبحث في بداية ظهور الفكر الإسلامي فرقتا: المعتزلة والأشاعرة، ويعود ذلك لعدة أسباب، أهمها أن هاتين الفرقتين نقلتا البحث في الإسلام من البعد العقائدي والفقهي إلى بعد جديد، هو البعد السياسي ، وقد تعرضت الفرقتان إلى انتقادات واسعة في صلب فكريهما. وهذا يدلّ على احتمال من أربعة.

1. أن فكر كل من المعتزلة والأشاعرة يعاني جوانب ضعف سمحت للباحثين بتوجيه سهام النقد نحوهما.
2. تم تأويل فكريهما بصورة أخرجته عن صورته الحقيقية فحُمّل كلامهما ما لم يكن يراد له أن يحمله.
3. درس معظم الباحثين الأركان الأساسية لفكر المعتزلة والأشاعرة ، ولم يهتموا بالترتيب المنطقي الداخلي لفكرهما مع أنه يكشف للباحثين غاياتها من البحث في صفات الله (تعالى) وأفعاله وعلاقتها بالإنسان.مما دفع الباحثين للجوء إلى تأويل فكر المعتزلة والأشاعرة أو التوفيق بين طروحاتهم التي بدت متناقضة .
4. إن تعدد مفكري المعتزلة والأشاعرة ولّد عند الدارسين حيرة في اعتماد مصدر فكر كلِ منهما، مع أن السمات العامة لفكرالمعتزلة والأشاعرة واضحة، ويمكن تقسيم مفكري المعتزلة والأشاعرة إلى اتجاهات تتفق في القواعد العامة وتختلف في الحيثيات.

يقوم هذا الفصل على دراسة فكر المعتزلة والأشاعرة من زاوية جديدة،في نظري، أساسها أن معظم من درسهما لم يأخذ ،بعين الاعتبار، نقطة البداية عندهما، بمعنى أن الدارسين لفكريهما تعاملوا معهما دون ترتيب فقد درسوهما من جميع الزوايا ولكن بدون ترتيب الأولويات، فنتج عن ذلك ظهور التناقضات التي (في معظم الأحيان) توجه سهاماً قاتلة إلى صلب طرحهما. وهل يُعقل أن أتباع هاتين الفرقتين لم ينتبهوا إلى هذه الانتقادات التي يمكن أن توجه لفكرهما؟ هل يمكن لهذه التناقضات أن تزول، أو أن يزول معظمها إذا نحن قمنا بإعادة ترتيب الأولويات ، وإذا اكتشفنا ما يجب البدء به ثم التالي، عندها نستطيع أن نفهم الآراء الخاصة بكل منهما بحيث يكون منسجماً مع ذاته دون اللجوء إلى تأويل أو تبرير فكر كل منهما ما أمكن.

يتناول هذا الفصل شروط الفعل الإنساني عند المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة)، ومن ثم بيان العلاقة بين هذه الشروط والعلم الإلهي، باعتبار أن الفعل الإنساني والعلم الإلهي هما عنوان الاختلاف بين فكرالمعتزلة وفكرالأشاعرة، إلا أنّ هناك متعلقات بهذا الموضوع يجب بحثها أولاً؛ وهي التي من خلالها يمكن توجيه هذه الدراسة لفهم فكر المعتزلة والأشاعرة بصورة تجنبنا التناقضات التي أشار إليها الباحثون، أو على الأقل نستطيع إيجاد صورة منطقية لبنية فكر الفرقتين.

وإذا سلمنا بالرأي القائل بأن فكر الأشاعرة ظهر كرد فعل على فكر المعتزلة، فإن المتعلقات التي سنقوم بدراستها هنا مرتبطة بالمعتزلة، وبالتالي يمكن رؤيتها في فكر الأشاعرة.

وتقوم هذه المتعلقات على أساس سؤالين. الأول: ما هي الدوافع التي جعلت المعتزلة يبحثون في هذا الموضوع لأنه من خلال فهم دوافعهم نستطيع فهم الشروط التي وضعوها للفعل الإنساني. والسؤال الثاني: من أين بدأ المعتزلة في بحثهم هذا الموضوع، أي هل وضعوا شروطاً للفعل الإنساني ثم من خلالها توصلوا إلى الصفات الإلهية أم العكس، وبعبارة أخرى، هل بدأ المعتزلة من الأرض باتجاه السماء أم من السماء نحو الأرض؟

أولاً: دوافع بحث الفعل الإنساني وشروطه عند المعتزلة

يجد المتتبع لدراسات الباحثين في شروط الفعل الإنساني عند المعتزلة أنهم وضعوا عدة دوافع افترضوا أنها هي الأساس التي قام عليها فكرهم . وهذه الاتجاهات يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- هناك اتجاه يرى أن بحث المعتزلة في الفعل الإنساني ما هو إلا وسيلة للدفاع عن الدين ،ورد الهجمات التي تعرض لها عندما بدأ الاحتكاك مع الحضارات الأخرى "وأصبح هناك ضرورة للتسلح بسلاح هؤلاء ... للرد على هجماتهم، فكان سلاح المسلمين هو فهم القرآن وفهم الدين بمنظور جديد واستخدموا في ذلك منهجاً جديداً"[(1)]

وبذلك وحّد أصحاب هذا الاتجاه بين المعتزلة والفقهاء في المنهج، فالمعتزلة عندهم "قاموا بالتفرقة بين مجالين من مجالات البحث وهما مجال البحث في العبادات ومجال البحث في العقائد معتمدين في ذلك على أربعة أنواع من الأدلة : حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع،

[(1)] أبو سعدة، مهري ، **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي،1993م، ص 21.

أوبمعنى آخر معتمدين على نوعين من الدلالة هما الدلالة المنهجية (حجة العقل) والدلالة المعرفية[النقلية]– الكتاب والسنة والإجماع" [1]

ب- ثمة اتجاه ثان يرى أن الباعث الحقيقي لبحث المعتزلة هو باعث سياسي أيديولوجي ليس محركه المعتزلة فقط ،وإنما النظام السياسي الذي استخدم فكرهم كأداة للانقضاض على خصمه، ونقصد بالخصم، هنا، خصم المعتزلة ،وخصم النظام السياسي ،على حد سواء، فالقضية هي "أن المعتزلة قد لبسوا ثوب الدولة فبدت الدولة دولتهم، وجعلوا من ثلاثة خلفاء كبار أدوات طيعة في أيديهم تنفذ سياستهم وتفرض مذهبهم بقوة النطع والسيف" [2] فالمعتزلة تريد نشر فكرها ،والنظام السياسي "يفترض بحكم طبيعته وجود من "يعصي" أوامره ويخرج على طاعته، بصورة متفاوتة بطبيعة الحال. فقد خرجت فرق كثيرة من "الخوارج" وثار ابن الأشعث، وثار الزنج وخرج الطالبيون وأئمة الزيدية، وكان الشيعة دوماً، في السر والعلانية، منكرين لخلافة الخلفاء ولاغتصابهم السلطة"[3].

فهي مصلحة متبادلة بين السياسي والديني، والقضية لا تقف عند بعض المسائل،بحسب هذا الاتجاه ، "فالمعتزلة لم يحاولوا أن يؤسسوا ابتداءً حركة كلامية تنشد الجدل شغفاً بالجدل، كما يحلو لكثير من خصومهم أن يقرروا"[4]

جـ- الاتجاه الثالث يرى أن البحث في موضوع الفعل الإنساني والعلم الإلهي لا يخرج عن كونه بحثا نفعياً مادياً، هدف المعتزلة من ورائه نيل المناصب السياسية أو المكاسب المادية أو كليهما معاً، فمثلاً القاضي عبد الجبار الهمذاني كان أساس فكره نفعياً بمعنى أن معظم أفكاره كانت في حقيقتها تصاغ من أجل تبرير أفعال بني بويه من الشيعة*.

د- الاتجاه الرابع هو الاتجاه الذي تبناه معظم خصوم المعتزلة، والذي يرى أن صلب فكر المعتزلة هو بحث جدلي متأثر بالفلسفة اليونانية،ويتبع أسلوبها في الحجاج " وكان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية، لتأييد آرائهم فأقوال كثيرة من أقوال النظّام وأبي الهذيل العلاف والجاحظ وغيرهم كان بعضها نقلا بحتا من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها يستقي

---

[1] المصدر نفسه ، ص 22.

[2] جدعان ، فهمي ، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط2، الأردن: دار الفارس ، 2000م، ص 17.

[3] المصدر نفسه، ص 53.

[4] المصدر نفسه، ص 20.

*الرجوع إلى "شروط الفعل الخلقي عند القاضي عبدالجبار الهمذاني"رسالة ماجستير معدة من قبل الباحث أيمن غازي محمد الخلايلة ،الجامعة الأردنية ،غير منشورة ،1996م.

من نبعه ويغترف من معينه بشيء من التحويل والتعديل" [1]. ويتفق هذا الاتجاه مع ما سبقه من الاتجاهات من حيث أنه تم توظيف هذا الجدل سياسياً.

فتكون خلاصة هذه الاتجاهات، وإن اختلفت في بيان الدوافع، متفقة على كون المعتزلة فرقة سياسية، بالدرجة الأولى، وظفت فكرها لأهداف سياسية مختلفة، وهذا يوصلنا إلى نتيجة موجهة للبحث في هذا المجال مفادها أن الفكر الاعتزالي، بعامة، ودراسة الفعل الإنساني والعلم الإلهي،بخاصة، يجب أن تبقى قراءته قائمة على فهم دلالات وغايات بحثهم فيها، وليست قراءة علمية نظرية بحتة، كما قام بها عدد ليس بقليل من الباحثين. بعبارة أخرى يفترض أن ندرس فكرهم بوصفه جزءا لا يتجزأ من تاريخهم السياسي، وليس بمعزل عنه.

أما السؤال الثاني، المتعلق بدراسة شروط الفعل الإنساني والعلم الإلهي والعلاقة بينهما، فهو: من أين بدأ المعتزلة ، من صفات الله (تعالى) التي توصلوا منها إلى شروط الفعل الإنساني ،أم أنهم نظروا في الفعل الإنساني، وفصّلوا فية، ومن ثم أعطوا لله (تعالى) صفات تناسب الشروط التي أعطوها للفعل الإنساني؟ ولكن قبل البدء ببيان هذه القضية يجب توضيح أهميتها في هذا البحث.

إن معظم الإشكاليات المنطقية (أي ان فكرهم يحتوي على تناقضات منطقية في بعض القضايا) التي أثيرت حول فكر المعتزلة تدور حول سؤال العلاقة بين الإنسان والله (تعالى)، وبعبارة أخرى علاقة العلم والفعل الإلهيين بالعلم والفعل الإنسانيين، وهي علاقة لم يتحدد من أين تبدأ أو أين تنتهي، فلو كان الأساس ،في نظرهم ،هو الصفات الإلهية ،ومن ثم تبعها البحث في الصفات الإنسانية لاقتضى ذلك أن تكون جميع أفعال الإنسان تابعة للإرادة والعلم الإلهيين، بمعنى أن حدود الإرادة والحرية والقدرة (وهي شروط الفعل الإنساني كما سيأتي ذكرها) هي محدودة بعلم الله وإرادته، وهو عكس ما طرحه المعتزلة تماماً، لأن الإنسان عندهم خالق لفعله، مريد له، قادر عليه، لذا تطلب إثبات أن بحث المعتزلة جاء دارساً للإنسان بالدرجة الأولى، ومن ثم غلف المعتزلة ذلك بنظرتهم في صفات الله (تعالى) التي لا تتعارض مع شروط الفعل الإنساني.

ويقوم إثبات أن المعتزلة درسوا الإنسان أولا من خلال مقدمات عدة، هي:

---

[1] الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج1، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، 1950، ص 23.

أ –المعتزلة أقروا بأن "معرفة الله واجبة" [1] وبأن "تعالى لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر"[2] ، فيكون الاستدلال على الله (تعالى) من خلال ما هو موجود في الكون ،من جهة، والتفكر والتعقل والنظر ،من جهة أخرى، وبالتالي يترتب على المقدمتين السابقتين أنه لا يمكن معرفة الله (تعالى) إلا من خلال الإنسان، ويقصد بمعرفة الله (تعالى) معرفةالذات و الصفات ، فيكون الترتيب المنطقي في رؤية المعتزلة هو البحث في صفات الإنسان وأفعاله أولاً ليمكن بعد ذلك معرفة الله.

ب وـنظرا لاهتمام المعتزلة بالسياسة، كان همهم الأول الإنسان وأفعاله، وليس الله وصفاته. فكان تركيزهم على أفعال الساسة .

جـ– إن بداية ظهور المعتزلة تاريخياً ،وإن اختلفت بعض الروايات حولها، يقوم أساسها على مبدأ أصل المنزلة بين المنزلتين، وعلى إذا ما كان مرتكب الكبيرة مخلدا في النار أم لا، فيكون البحث أولاً في فعل الإنسان، ثم يأتي البحث في الحكم عليه ،لأن البحث في الفعل يسبق زمانيا البحث في الحكم.

ثانيا:الفعل الإنساني عند المعتزلة:

عرّف القاضي عبد الجبار الهمذاني الفعل الإنساني بإطلاق بأنه "تصرفات"[3] صادرة عن الإنسان ضمن شروط محددة، يجب أن تقع حسب "قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً"[4]،ومما سبق نستخلص شروط الفعل الإنساني عند المعتزلة وهي : أ– القصد والداعي. ب– الانتفاء حسب الكراهية . جـ– سلامة الأحوال وتكون إما محققة أو مقدرة.

وتقسم هذه الشروط ،بلغة معاصرة، إلى شروط داخلية وشروط خارجية.

الشروط الداخلية (القصد والداعي)

إذا أخذنا التعريف اللغوي للإرادة أنه "القصد"[5]، يصبح القصد الأساس والشرط وهو إرادة الفعل واستمراريته، "ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة هي من صفات الفاعل. وإنما

---

(1) الهمذاني، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1965، ص64.
(2) المصدر نفسه، ص 39.
(3) المصدر نفسه، ص 336.
(4) المصدر نفسه، ص 336.
(5) داود، عبد الباري ، **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، ط1، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1996م، ص2.

اختلفوا فيما هي"[1] فمعنى هذا الشرط" أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه"[2]، إلا أن "الإرادة لا توجب الفعل. الذي يدل على إنها لا توجب الفعل ، أنها لو أوجبته لأوجبت كل ما يتعلق به" [3] فتبقى الحاجة إلى القدرة باعتبارها شرطا ضروريا لحصول الفعل ، مما يؤدي إلى"أن الإرادة لا توجب المراد إلا بشرط كونه مقدوراً له "[4]

ومما هو جدير بالذكر أن المعتزلة لم يتوقفوا عند الإرادة والقدرة وحسب، بل وضعوا قيوداً على الإرادة والقدرة على حد سواء كذلك ، وأهم هذه القيود هو عدم خضوعها للشهوة وغيرها، فيصبح معيار الإرادة هو العقل "الإرادة عند المعتزلة لا تصدر عن الشهوة بل تتعارض معها لكنها تصدر عن العقل"[5].

وألحظ أن المعتزلة بحثوا معنى القدرة تحت عناوين مختلفة مثل الاستطاعة والصحة، وقد يختلط مفهوم القدرة مع مفاهيم أخرى مثل الحرية والإرادة، ويساعدنا هذا التداخل في فهم كثير من فكرهم وعلاقته بمفهوم السببية أي علاقة الفعل بفاعله عند الإنسان أو مع الله –تعالى.

أما فيما يتعلق بالإرادة، فقد ميز المعتزلة بين الإرادة والشهوة في كون الإرادة مقدرة لنا والشهوة ليست كذلك، فالإرادة تتوجه إلى اختيار الفعل وتحديده في وقت دون آخر.أما عن التفريق بين الإرادة والداعي، فأسبابه أن الإنسان لا يكون فاعلاً إلا لكونه مريداً ومختاراً، وقد تتساوى دواعي الفعل وقصوده، إلا أن الإرادة هي التي تحدد الوقت الذي يقوم به الإنسان بالفعل.

---

[1] الأسد أبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق الدكتور محمود محمد قاسم، 1958، **المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج6: الإرادة)**، ط1، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص3.
[2] الهمذاني ، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 337.
[3] الأسد أبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج6:الإرادة)**، ص 84.
[4] المصدر نفسه، ص 85.
[5] داود، عبد الباري **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، ص 60.

الشروط الخارجية (انتفاء الفعل حسب الكراهية. وسلامة الأحوال إمـــا محققـــة أو مقدرة)

تتعلق هذه الشروط بـــ "خلوص الدواعي وزوال الموانع" [1]، وقد قسم المعتزلة أفعـــال الإنسان على الإطلاق إلى قسمين؛ أفعال ليس للإنسان علاقة بها، وهذا النوع" يستفاد منه فقـــط في الاستدلال به على الله تعالى" [2]، والأفعال التي يدخل جنسها تحت مقدورنا. أمـــا الأفعـــال الطبيعية التي لا تخضع لقدرة الإنسان ووعيه وإرادته فهي على ثلاثة عشر نوعـــاً" الجـــواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحيـــاة، والقـــدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء"[3].

أما الأفعال التي يدخل جنسها تحت مقدورنا، فهي مقسمة أيضاً إلى نوعين؛ قسم يشترك فيه الإنسان مع بقية الكائنات والتي تعرف بأفعال الجـــوارح" وهـــي الأكـــوان، والاعتمـــادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام"[4]، والذي يميز الإنسان في هذا النوع عن غيره من الكائنات هو ارتباط أفعاله بالدواعي والقصود، فيكون، مثلاً، عدم تناول الطعام هو الصيام وليس فقط عـــدم توفره. أما القسم الثاني الخاص بالإنسان فقط، فهو قسم مرتبط بشرط أساسي جديد وهو الحرية، التي بدونها لا يعتبر الفعل تحت جنس مقدورنا " فعلاً ذاتياً يكتسب أهليته من خلال مبدأ الوعي الإرادي الذي يفضي إلى الاختيار في تنفيذ العمل أو الرجوع عنه"[5].

فالحرية هي قدرة الإنسان على اختيار أداء فعل معين أو الامتناع عنه أو اختيار غيره، والجبر هو المقابل للحرية ،والحرية هي انعدام الجبر. وتجدر الإشارة إلى أن (الجبر)، هنا، قد يكون مصدره ظروفاً طبيعية أو نفسية داخلية، أو قد يكون مصدره ذاتاً إلهية أو إنسانية أخرى، بمعنى أن التأثيرات الخارجية التي تحول دون قيام الإنسان بفعله تخرجه من كونه حراً إلى كونه إنسانا مجبراً على فعله.

يتبين مما سبق أن المعتزلة قد فصّلت في بحث الفعل الإنساني والرد على مخـــالفيهم . والسؤال هو: لماذا هذا التفصيل الذي إن دل على شئ ،فإنما يدل على الاهتمام الكبيـــر بالفعـــل الإنساني؟

---

[1] الهمذاني، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 337.
[2] المصدر نفسه، ص 90.
[3] المصدر نفسه ، ص 90.
[4] المصدر نفسه ، ص 90.
[5] داود ، عبد الباري ، **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، ص 59.

إن هدف المعتزلة يتمثل في بيان أنه إذا توافرت شروط الفعل الحر، فإن الحرية والقدرة التي أعطيت للإنسان تمكنه من خلق أفعاله، وبالتالي تكون " حرية الإنسان في اختيار أفعاله في دنياه أساس الجزاء في الدنيا والآخرة"(1) وهو ما يؤكد النظرية التي تفيد بأن الإنسان كان الهـم الأول للمعتزلة ، فهو الذي يتحمل المسؤولية الخلقية والدينية والسياسية عن الأفعـال إذا كانـت أفعالاً حرة.

العلم الإلهي والفعل الإلهي عند المعتزلة:

يرتبط مفهوما العلم الإلهي والفعل الإلهي عند المعتزلة بعـدة قضـايا أساسـية، منهـا الصفات الإلهية وما يرتبط بها من متعلقات، ومبدأ السببية وعلاقة الله بالعالم من حيث التلازم أو التراخي. و العلاقة بين مشيئة الله –تعالى– والفعل الإنساني .

الصفات الإلهية:

تناولت الفرق الإسلامية ،بعامة، والمعتزلة والأشاعرة ،بخاصة،الصفات الإلهية، إلا أن الخلاف الأساسي بينها كان حول الصفات، فهل هي عين الذات أم أنها ليست كذلك؟ والسـؤال الذي يُثار هو: لماذا هذا الخلاف؟ وما أهمية أن تكون هذه الصفة عين الذات، وتلك ليست كذلك؟

قد تكون الإجابة في ظاهرها بسيطة، فالله (تعالى) قد وصف نفسه في القـرآن الكـريم بعدد كثير من الصفات، يتناقض بعضها في اللفظ مع الآخر، وبعضها يتناقض في المعنى. فلـذا وجب ،دينياً، حتى يزول التناقض أن نقر بثبوت صفات معينة للذات ، ونعتبر أخـرى صـفات محدثة متولدة حسب الحدث أو الآية التي ترد فيها. إلا أن هذه القضية تأخذ بعداً آخر مختلفاً ألا وهو البعد الدنيوي لها، فصفات وشروط الفعل الإنساني تفتـرض صـفات معينـة لله(تعـالى) تتناسب وصفات الفعل الإنساني، بحيث يصبح الإنسان صاحب إرادة وقدرة لا تتعـارض فـي جوهرها مع صفات الله، وهو ما نجد عكسه تماماً عند الأشاعرة، فهم بدأوا بحثهم من السـماء، وأثبتوا أولاً صفات لله (تعالى) (وهذا ما سوف نراه عند الحديث عنهم)، ولم يتركوا للإنسان إلا الشيء اليسير من الصفات التي تخص فعله، ولذا فالاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، في هذا الموضوع على الأقل ،هو اختلاف في نقطة البداية أو بأولوية الاهتمام.

---

(1) البدور، سلمان ، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ط1، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006م، ص 17.

لنبدأ أولاً في بيان الصفات التي أثبتها المعتزلة لله (تعالى). فالله(تعالى) ،عندهم، قادر عالم حي" ثم يُنظر في كونه حيّاً لا آفة به فيحصل له العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات. ثم يُنظر في كونه عالماً وقادراً، فيحصل له العلم بكونه موجوداً"[1]. وتبقى قضية الإرادة ، فهي على قسمين عندهم، الأولى: "أنه تعالى إنما يريد بعض ما يصح كونه مراداً دون بعض، يوجب كونه مريداً بإرادة محدثة" [2] فالإرادة ليست عيناً للذات عندهم، والذي يؤكد قول القاضي عبد الجبار "اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد، وبطل أنه مريد لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعلة وبإرادة قديمة، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة. لأنا لو لم نقل بذلك، لأدى إلى خروجه من كونه مريداً أصلا"[3] وهو ما يولد إشكالية ظاهرة، وهي "إن الله عالم بالكون أبداً، وطالما أنه مذ كان (كان فعل تام) كان عالماً، فيكون بالضرورة مريداً لما يعلم، وبالضرورة قادرا على ما يريد"[4] فكيف يكون العلم والقدرة عين الذات، والإرادة ليست كذلك؟ إن الذي يخرجنا من هذه الإشكالية هو أنهم درسوا الصفات الإلهية من خلال شروط الفعل الإنساني، فالإنسان من حيث إنه مريد وخالق لأفعاله اقتضى أن تكون الإرادة الإلهية لا تتدخل في فعله وحريته للقيام بالفعل، فهي إرادة محدثة لأن "الإرادة الإلهية لا توجب الفعل الإنساني، وذلك بقولهم إنها لو أوجبته لأوجبت كل ما تعلقت به"[5]

احتلت مشكلة السببية مكاناً بارزاً عند المتكلمين، وتُطرح فيها قضية الصلة بين موضوع السببية ،وموضوع الحرية والجبر، على صعيد الفعل الإنساني، كما تطرح فيها الضرورة الحتمية، على صعيد الحوادث في الطبيعة. وسبب اهتمام المتكلمين ،بعامة، والمعتزلة، بخاصة، بها يعود لارتباطها بمسألة علاقة الله بالعالم، من جهة، ومسألة اندراج الفعل الإلهي في الحوادث والأفعال من ،جهة أخرى. ويدخل ، أيضاً ، فيها علاقة الأفعال الإنسانية بالطبيعة، فالمعتزلة يقيمون علاقة بين العالم والله تعالى بحيث يكون الله تعالى العلة الفاعلة والغائية ويكون العالم معلولاً عنه مُحدثاً له. ولكن إذا قلنا إن الإنسان هو خالق لأفعاله مريد لها وموجدها، يظهر هنا سؤال العلم الإلهي القديم الذي لا يخضع لزمان، فمع أن الإنسان أوجد أفعاله إلا أنها معلومة لله منذ القدم، فيكون السؤال: أين حرية الإنسان في ذلك؟

---

(1) الهمذاني، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 65.

(2) الأسد أبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل (ج6: الإرادة)**، ص 142.

(3) المصدر نفسة، ص 140.

(4) البدور، سلمان ، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ص 12.

(5) داود، عبد الباري ، **الإرادة عند المعتزلة والإشاعرة**، ص 53.

إن قضية التقدم الشّرفي لعلم الله تعالى وفعله على أفعال الإنسان يحل جزءاً من الإشكاليات، فالله (تعالى)عند المعتزلة متقدم شرفياً على الكون، وبالتالي حتى مشاركة العالم لله (تعالى) بالقدم تصبح من القضايا التي أوجد المعتزلة لها حلاً توفيقياً. فبما أن المعتزلة تؤمن بضرورة عدم تخلف المعلول عن علته التامة، وبما أن الخالق هو علة تامة للكون، فيصبح قدم العالم نتيجة ضرورية للمقدمات السابقة.

إلا أن هذه ليست القضية التي شغلت مفكري المعتزلة وولدت الخلاف مع خصومهم ، مع أنه كان لها دور فيها، وإنما الذي ولد الخلاف بينهم هي قضية تدخل الخالق في العالم (علاقة الله بالكون)، فقد قدم مفكرو المعتزلة أدلة كثيرة تثبت أن الإنسان خالق أفعاله، مريد لها، وهذه الأدلة تنطوي على أن الله (تعالى) وضع قوانين أساسية للكون، والإنسان، من خلالها، يتحرك فيه. فإذا كان تقدم الله تعالى على الكون تقدماً شرفياً فإن تدخله، إن جاز التعبير هنا،(إشرافي)، وقد قدم المعتزلة أدلة عقلية ونقلية على كون الإنسان خالقاً لأفعاله مريداً لها، فلفظ الخلق في اللغة يدل على التقدير ليس إلا، وفي القرآن الكريم وردت آيات كثيرة تشير إلى استخدام لفظ الخلق لغير الله (تعالى) كقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"،[1] وكذلك قوله: "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني"[2] وكذلك فإن خلق الإنسان لا يتشابه مع خلق الله تعالى و "خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجراها"[3]، ولم يكتف المعتزلة بسرد أدلتهم بل قاموا كذلك بتأويل الآيات الكريمة التي تحمل معنى مغايراً لما أرادوا بيانه، كما أتوا بأدلة منطقية قوية في الرد على من خالفهم في هذا الموضوع.

إن للبعد الأخلاقي في هذه القضية مكانته عند المعتزلة، وهو ما يميز فعل الإنسان عن الفعل الإلهي، ويبين علاقة العلم الإلهي بالفعل الإنساني، فشروط الفعل الإنساني من إرادة وحرية وقدرة تجعل الإنسان متحملاً للمسؤولية الخلقية الناجمة عن فعله سواء كان حسناً أو قبيحاً، ولا يعني هذا أن الله (تعالى) أوجد الشر في الإنسان، بل على العكس من ذلك فالإنسان مفطور على فعل الخير. والشروط السابقة وضعت حتى يميز الإنسان بين فعل ما هو خير وما هو شر، ومن لطف الله بالإنسان أن الشر ليس مخلوقاً فيه وإنما هو فعلُ متكسب*.

---

[1] الآية [14] المؤمنين.
[2] الآية [110] المائدة.
[3] الهمذاني، القاضي عبد الجبار ،**شرح الأصول الخمسة**، ص 381.
*الرجوع إلى "شروط الفعل الخلقي عند القاضي عبدالجبار الهمذاني"رسالة ماجستير معدة من قبل الباحث أيمن غازي محمد الخلايلة،الجامعة الأردنية ،غير منشورة ،1996م.

ثالثاً: الفعل الإنساني عند الأشاعرة

قد يختلف البحث عند الأشاعرة في صفات الأفعال سواء كانت لله تعالى أو للإنسان من حيث المنهج، فهم لم يبحثوا هذه الموضوعات بشكل منفصل عن بعضه بعضا، بمعنى أننا لا نجد بحث الأفعال الإنسانية مستقلاً عن بحث الصفات وعلاقتها بالذات، بل على العكس نجد أن التداخل هو صلب نظريتهم، وهو ما يفهم منه أن الأشاعرة لم يكونوا أصحاب نظرية مستقلة عن الفرق والاتجاهات التي ظهرت في عصرهم، فمعظم من كتب عنهم بصورة دراسة محايدة اعتبر فكرهم توفيقياً بالدرجة الأولى، فالأشاعرة يريدون إخراج الفعل الإنساني من دائرة الجبر، وفي نفس الوقت الفعل الإنساني عندهم ليس من خلق الإنسان، ومن هنا يرى معظم الدارسين أن هذا هو أساس نظرية الكسب الأشعرية.

قبل البدء في تحليل رأي الأشاعرة لا بد هنا من طرح التساؤل السابق: هل البداية هي صفات الله ثم صفات الإنسان وأفعاله أم العكس؟

أعتقد أن اختلاف الأشاعرة مع المعتزلة يبدأ أولاً من نقطة البداية فالمعتزلة ،كما رأينا، يبدأون من الإنسان ويضفون عليه صفات، ثم يركبون الصفات الإلهية عليها . أما الأشاعرة فقد بدأوا من صفات الله (تعالى)، ثم تصبح صفات وشروط الفعل الإنساني مكملة لها غير متناقضة معها، المعتزلة مختلفون في منهجهم وغايتهم، وإن اتفقوا مع الأشاعرة في الألفاظ وعناوين الموضوعات التي يستخدمونها، فالعلم والقدرة والحرية هي ألفاظ مشتركة بين الفرقتين إلا أن لها دلالات مختلفة تماماً عند كل منهما .

إنطلق الأشاعرة من مقدمتين، أولها: "لقد وضع الفكر الأشعري الصفات (يقصد بها صفات الله تعالى) في إطارها النصي فالله كما وصف نفسه في القرآن، لا يجوز إنكار صفة عليه هو ارتضاها لنفسه مع رفع الكيف"[1] فتصبح جميع الصفات التي ذُكرت في القرآن الكريم هي صفات لذات الله، إذ على الأقل قد أثبتوا الصفات الأساسية السبع للذات الإلهية وهي: "العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام "[2]. إلا أن العلاقة بين هذه الصفات ليست علاقة متداخلة، فمثلاً: "مفهوم الإرادة لا ينطوي تماماً على مفهوم العلم، وربما يعلم الله من الأمور ما لا يريد. وكذلك العلاقة بين مفهوم الإرداة والقدرة، إذ ربما تتيح القدرة الإلهية لله أن

---

[1] البدور، سلمان ، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ص 22.
[2] داوود، عبد الباري ، **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، ص 121.

ينجز أموراً، لكن عدم تحققها منوط بإرادته لها مع احتفاظه بالقدرة عليها"[1] والله تعالى علمه في الكون هو علم تفصيلي، وهو خالق كل شيء فيه .

ثانيها: أن الإنسان يملك الحرية في القيام بالفعل أو الامتناع عنه، وبالتالي هو الذي يفعل الخير أو الشر ويتحمل المسؤولية الخلقية الناجمة عنه، أي يحاسب عليه.

ولكي يستطيع الأشاعرة الجمع بين هاتين المقدمتين المتناقضتين ظهرت نظرية الكسب الأشعرية، وهي الأساس في فكرهم.وقبل البدء في تناولها يظهر سؤال تجب الإجابة عليه هو: لماذا هذا الطرح عندهم؟ وما الدافع الذي أدى إلى ظهوره؟

يتفق معظم من كتب عن الأشاعرة أن فكرهم قائم على نظرية توفيقية، فهم لا يريدون طرح المعتزلة القائم على أن الإنسان هو خالق لفعله موجد له، ولا يؤيدون طرح الجبرية أن الإنسان مسير لا يخرج عن كونه (ريشة في مهب الريح)، يفعل ما كتب عليه أن يفعله دون إرادة أو حرية له في هذا الفعل. فجاءت نظرية الكسب، القائمة على أن أفعال الإنسان هي خلق لله اكتساب للإنسان، لتعطي الحرية للإنسان في اختيار الفعل الذي سوف يحاسب عليه. وهو ليس موجداً للفعل وإنما هو مكتسب له، فشغلت نظريتهم مكانة وسطى بين الجبر والاعتزال.

وكان الأشاعرة هم أول من وجه نقداً لمفهوم السببية والضرورة في الفكر الإسلامي، فهم يحاولون النيل من هذا المفهوم لإثبات استمرارية تدخل الخالق في الكون وفي حيثيات الفعل المختلفة، لذا فقد أصبح لمفهوم السببية بُعد معرفي عندهم في إطار ديني، فإنكار الأشاعرة للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وجعلها على صورة التراخي جعل من الله تعالى سبباً للأسباب والمسببات، ولم يعد هناك قوانين ضرورية في الطبيعة، فكل ما يحدث هو بحسب إرادة الله، فالله قادر على خلق الجواهر والأعراض في كل لحظة.

الرد على نظرية الكسب الأشعرية:

هناك انتقادات لنظرية الكسب الأشعرية، وهي تقوم في مجملها على التحليل اللغوي، ومن أشهرها رد القاضي عبد الجبار (359 -415 هـ، 969 – 1025م) على هذه النظرية ،وكذلك رد يحيى بن عدي(283–359هـ،893–974 م) رد القاضي يقوم على عدة أسس، أولها: أن لفظ (الكسب) يدل على ،واقعة واحدة فقط ، ولا يجوز أن يطلق على غيرها، يقول: "اعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر. ويدلك على ذلك هو أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب،

---

[1] البدور، سلمان ، **العقل والعقل في الفلسفة الإسلامية**، ص 23.

والمتحرّف بها كاسباً، والجوارح من الطير كواسب"[1]، ولو أن الأشاعرة أجمعوا على استعمال هذا اللفظ ،اصطلاحاً، فإنه لا يجوز لهم، لأنه "لو كان معقولاً، لوجب كما عقلــه أهــل اللغــة وعبروا عنه، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه، لأنــه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه، فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيــد هذه الفائدة البتة . دل على أنه غير معقول"[2].

أما قول القائلين بنظرية الكسب بأن الأفعال الإنسانية تقع بقدرة محدثة، فــأمر يــؤدي بالضرورة إلى إثبات القدرة. وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً، وينبئ على ذلك كونه فاعلاً مع أنه "من مذهبكم أنه لا فاعل مع الشاهد"[3].

إلا أن هذا الاستشهاد الذي أورده القاضي غير منطقي،بنظري، لأنــه يحتــوي علــى أغلوطة منطقية وهي أغلوطة الحد الرابع، ذلك لأن للفظ "القدرة" هنا دلالات مختلفــة، فالقــدرة الإلهية – حسب ما ذكر سابقاً – تختلف عن القدرة الإنسانية، لكن القاضي استعمل اللفظ ههنا في دلالة واحدة[*].

ويرفض القاضي قول الأشاعرة إنه إذا استطاع أحدنا خلق أفعاله فيجب أن تكــون لــه القدرة على إعادتها، مما يتصف به الخالق سبحانه وتعالى، فيقول إن هذا الطرح مجرد ادعــاء، لأن الله سبحانه وتعالى في مقدوره ما لا يصح إعادته، وهو المفعول عــن طريــق الأجنــاس، كالصوت وغيره. والدليل على أنه لا يقدر على إعادته هو أنه "لو أعيد ابتداءً للزم أن يكون لــه بالحدوث وجهان، فيحصل على أحد الوجهين بقادر، وعلى الآخر بقادر آخر"[4]، أي إنه إذا أعيد الشيء فإن إعادته تكون قد ارتبطت بقدرة ليست هي عين القدرة الأولى.

أما قول الأشاعرة إن لله – تعالى – من القدرة ما يمكنــه مــن حملنــا علــى القيــام بتصرفاتنا، وعليه فهو أقدر منا عليها، وبما أنه قادر على أن يعلمنا هذه الأمور فإنه بها أعلــم. يرد القاضي على الأشاعرة بأنه ليس من الضروري إذا كان الواحد منّا قادراً على مقدور معين،

---

(1) الهمذاني، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 364.
(2) المصدر نفسه ، ص366.
(3) المصدر نفسة ، ص 367.
(*) ارجع إلى ص 9
(4) المصدر نفسه ، ص 375.

أن يكون قادراً على غيره أيضاً. والخالق (تعالى) ليس في قدرته علينا سوى أنه خلق القدرة فينا، فكيف يكون قادراً على تصرفاتنا؟!

أما أنه لو كان الواحد منا مُحدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه كالقديم تعالى، فإن القاضي يبين أن هناك فرقاً في الوضعين. فالله سبحانه وتعالى عالم بذاته، وبالتالي فمن حقه أن يكون عالماً بتفاصيل ما يحصل. وهذا يختلف عن علم الواحد منا، فنحن نعلمُ بعلم يختلف عن علمه.

وحين نسب الأشاعرة إلى الله أفعالاً كالإماتة، والإغراق، وغيرهما، رد القاضي بأن الإنسان لا يذم على الموت، وإنما يذم على الطريق الذي يؤدي إليه، ولا يذم على الغرق، وإنما يذم على دفع غيره للغرق.

ومن الملاحظ على نقد القاضي عبد الجبار لنظرية الكسب أنه حاول إثبات أن القدرة الإنسانية موجودة في الإنسان أصلاً ، أي الله خلقها فيه، وهي ليست محدثة عند الفعل.

وقد لخص يحيى بن عدي هذه النظرية بأنها تقرر أنه "لا تخلو أفعال الفاعلين من إحدى ثلاث جهات: إما أن تكون خلقاً لله عز وجل، اخترعها منفرداً باختراعها، ومخرجاً لها من العدم إلى الوجود أو تكون خلقاً لفاعلها، أو تكون أوجدت نفسها لا لموجد أوجدها. فقولنا إنها أوجدت نفسها خطأ من جميع الجهات، لاستحالة قدمها، وأن دلائل الحدث فيها موجودة وشواهد الاختراع فيها بينة. ولا حاجة بنا إلى إقامة البرهان على ذلك، لاتفاقنا ومخالفينا [على] أنها محدثة. وبقي أن ننظر هل هي خلق لله عز وجل أو خلق لمكتسبها؟. فالدليل على أنها خلق لله اتفاقنا، ومن خالفنا، أن الفاعل منّا لا يقدر على إعادة فعله عيناً، ومن حاول دفع ذلك فقد دفع الموجود، وخرج عن حد المناظرة في هذا الباب إلى غيره، وإذ كان هذا وهكذا فقد فسد قسمان، وبقي القسم الثالث، وهو أن الله تعالى اخترعها، وأنشأها، وأخرجها من العدم إلى الوجود . ومما يدل على صحة ذلك، ويشهد بحقيقته، أن إبليس خلق لله عز وجل، وهو شر، والله خالقه. ولا فرق بين الأعيان والأفعال. وأن الله خلق النار وهي دار البوار، ودار البوار الله عز وجل خلقها، وخلق الأفاعي والسباع والحيات، والعقارب، وهي مؤلمة ومؤذية، تنفر النفوس منها، وتتأذى بها لضررها وشدة بأسها، والله عز وجل خلقها"[1].

---

[1] خليفات، سحبان ، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ط1، عمان: منشورات الجامعة الأردنية، 1988م، ص 304.

الفصل الثاني

العقل والفعل عند الإمام الغزالي

مقدمة:

تعتبر حياة الإمام الغزالي ومراحله الفكرية التي مر بها من أكثر القضايا التي دار حولها الجدل بين الدارسين، ويعود ذلك إلى عدة أسباب أهمها؛ أنه مر بمراحل فكرية غير متصلة في حياته مما ترتب عليه قراءة مختلفة له، قد تصل أحياناً إلى درجة التناقض، فهناك فئة من الدارسين يجده صاحب كرامات(عبد صالح) يؤخذ العلم منه دون تحقيق، فهو معلم ومربٍّ ومفكر وفيلسوف. وهناك فئة أخرى ترى أنه جامع للفكر، ختم حياته بطريقة صوفية تبناها لأسباب خفية غير مسوغة.

لذا ،حتى نستطيع الوصول إلى فهم دقيق وموضوعي لهذا المفكر،يتعين علينا دراسته من خلال كتبه، وليس من خلال ما كُتب عنه، حتى نردد كلام من كتب عنه، متبنين لأفكارهم، وهو ما يخرج هذا البحث عن هدفه.

يقسم هذا الفصل إلى قسمين، كل قسم يتناول موضوعاً محدداً ويجيب عن تساؤلات، لنخرج في نهاية هذا الفصل، بصورة كاملة، عن موضوع البحث، فالإمام الغزالي لم يتناول موضوع البحث بصورة مباشرة وإنما نجد الموضوع متناثراً في معظم كتبه.

يبحث القسم الأول في تاريخ حياة الإمام الغزالي من حيث مكان ولادته وأساتذته الذين استقى منهم فكره، والمراحل الفكرية المختلفة التي مر بها، وهي كما سوف نرى ثلاث مراحل في كل مرحلة كان هناك نتاج فكري خاص بها وسوف نجد أن نتاج كل مرحلة يتصل أحياناً بالمراحل الأخرى، إلاّ أنه في معظم الأحيان يكون ذا صبغة خاصة غير مرتبط بما سبقه؟وبما لحقه؟.

لا يهدف هذا القسم إلى السرد التاريخي المجرد لحياة الإمام الغزالي وإنما تظهر أهميته في الإجابة عن التساؤلات التالية:

1- من أين استقى الغزالي المنطق الذي يعتبر الميزة الواضحة لمؤلفاته في الفترة الأولى والثانية من حياته؟ هل تعلمه من مشايخه أم درسه من الكتب الأرسطية التي وجدت وترجمت في فترة سابقة له؟ أو بمعنى أدق، متى درسه؟ وإن كان قد قرأه في كتب أرسطو أو كتب من كَتَبَ عنه، فهل كان يدرسه بهدف التعلم أم لأجل الرد على الفلاسفة؟

وإن كان قد درس المنطق وتمّكن منه فلماذا نجده يقع في أغاليط منطقية كثيرة في بعض كتبه،كأغلوطة المصادرةعلى المطلوب والتعميم المتسرع وأغلوطة الحد الرابع ؟ هل لزمن تأليف تلك الكتب دور؟ بمعنى أنه كان يؤلف ويقرأ المنطق في الوقت نفسه، وبالتالي عند ظهور مؤلفاته في المنطق كان قد فهم هذا العلم ولم تعد المغالطات تظهر في مؤلفاته، أم أن سبب عدم

ظهور المغالطات المنطقية في المؤلفات المتأخرة يعود إلى كونه لم يعد يهتم بـالمنطق، حيث بدأت مرحلة جديدة في حياته ذات اهتمامات خاصة؟

2- درس الإمام الغزالي على يد مجموعة من مفكري عصره أمثال الإمام الجويني (419هـ/1028م-478هـ/1085م) والرذاكاني والإسماعيلي، وهم جميعاً يميلون إلى الصوفية من حيث الفكر، والشافعية من حيث المذهب، والسؤال الذي نريد الإجابة عليه هنا: هو لماذا لم يظهر تأثر الإمام الغزالي بفكرهم الصوفي في بداية حياته، وإنما ظهر في مرحلة متأخرة منها ؟ وهل تصوف الغزالي المتأخر هو امتداد لفكر اساتذته أم أنه لا يشترك معهم في التصوف إلا في الاسم فقط، وهل تصوفه من نوع خاص به؟ وهل كان له نظرة في التصوف تبدلت في المراحل المختلفة لحياته؟

3- تبنى الإمام الغزالي الفكر الأشعري في أول مرحلتين من حياته، وهذا ما يجده الدارس بوضوح في مؤلفاته؛ فهل هناك دور للأشاعرة وخصومهم المعتزلة في صياغة فلسفة الغزالي؟ وهل شكل الفكر الأشعري والرد على المعتزلة قاعدة فكرية للغزالي صقلت نظرته المتعلقة بالذات والصفات وأفعال الإنسان (موضوع هذا البحث)؟ هل طوّر الغزالي فكر الأشاعرة أم أنه اكتفى بأخذ أركان ذلك الفكر ونحا به منحنى آخر ميزّه عنهم؟

4- الجزء الأخير من هذا الفصل يحاول بيان البعد السياسي لحياة الغزالي ،وأثر هذا البعد في فكره، فقد تردد الإمام الغزالي في أول مرحلتين من حياته على مجالس الأمراء والولاة، ومنهم من تعرض للاغتيال أثناء علاقته بهم، والسؤال هنا: هل كان لهذا التردد أثر واضح في فكره؟ وهل أثرت الأحداث السياسية في تلك الفترة عليه، أي هل كان لها دور في دفعه نحو التصوف؟ وإن كان كذلك، فهل يمكن استنتاج أن توجهاته الصوفية ما هي إلا هروب من تلك الاضطرابات وتعفف عن الخوض فيها ؟

أما القسم الثاني من هذا الفصل، فهو يتعلق بفكر الغزالي. وقد تم تقسيمه إلى عدة أجزاء، كل جزء يتناول موضوعاً مكملاً للآخر والأجزاء هي:

أولاً : نظرة الغزالي للفلاسفة والمتكلمين. ويظهر في هذا القسم نظرة الإمام الغزالي للصفات الإلهية، وهو يتبع هنا أسلوب إظهار فكره بعد الرد على من خالفه، بمعنى أنه يتبع البرهان غير المباشر (برهان الخُلف) في إثباته لمفهوم الصفات والنظرة إلى الذات. والذي يؤكد استخدامه لهذا الأسلوب، أنه أحياناً يورد كلاماً على لسان فلاسفة لم يعرف تاريخياً أنه قد قيل هذا الكلام على لسانهم(سيرد تفصيل ذلك في الفصل)، فهو يورده حتى يظهر فكره الخاص به.

ثانياً: يرتبط هذا الجزء بعلاقة الذات الإلهية بالعالم، أو ما يُعرف باسم صدور العالم عن الله أو صدور المحدث عن قديم. وفي هذا الموضوع نحصل على تصور يفتح لنا الطريق لفهـم الموضوعات المتبقية في هذا البحث، وهي العلم الإلهي ومفهوم السببية.

ثالثاً: وهو قسم مرتبط بالعلم الإلهي عنده. وفي هذا الجزء تظهر نظرة الغزالي إلى العلم الإلهي، وقد جاء عرض هذا الموضوع بعد الحديث عن صدور العالم عن الله **(تعالى)** لأنه يُعتبر مكملاً له. وفي هذا القسم نرى وقوع الغزالي في كثير من الأغاليط المنطقية.

رابعاً: مفهوم السببية عند الإمام الغزالي وهو الموضوع الأخير في هذا الفصل. سوف نرى فيه فكراً خاصاً بالإمام الغزالي، ونظرة لم يسبقه إليها أحد من فلاسفة المسلمين، وفـي هـذا الموضوع سوف نجيب عمّا يلي : هل كان الإمام الغزالي منسجماً مع نفسـه فـي بقيـة مؤلفاته فيما يتعلق بمفهوم السببية أم أنه تخلى عنه ولو حتى ضمنياً في مؤلفاته المتأخرة؟

القسم الأول

الإمام الغزالي

حياته وأساتذته ومؤلفاته.

يرتبط البحث في حياة الغزالي بموضوع دراستنا من خلال الأسئلة الأربعة السابقة، التي لا تهدف بأي صورة من الصور إلى السرد التاريخي وإنما الهدف منها الحصول على تصور واضح لفترات حياة الإمام الغزالي وفترات صدور كتبه، حتى نتمكن من فهم الإشكاليات التي ستظهر لنا في الأقسام المتأخرة من هذا البحث.

السؤال الأول الذي يتناول جوهر هذا البحث يدور حول مصادر فكر الغزالي(*)، ويقصد بفكره هنا الفكر الفلسفي والفكر الصوفي على حد سواء.

من المؤكد أن الإمام الغزالي قرأ كتب ابن سينا والفارابي المختلفة، لأنه رد عليهما في مؤلفاته، وهما من الفلاسفة الذين اهتموا بالمنطق وألفوا فيه ، وبالتالي تظهر أول إشارات إلى مصادر الإمام الغزالي المنطقية، فيكون ابن سينا والفارابي من أساتذة الغزالي في المنطق، وهما أيضاً من تصدّرا هجوم الغزالي عليهما في معظم مؤلفاته الفلسفية. وسبب الحصر بابن سينا والفارابي أن أساتذيّ (مشايخ) الغزالي الآخرين الذين استقى منهم فكره بعيدون كل البعد عن البحث الفلسفي، فهم أشاعرة وشافعية كما سوف نرى لاحقاً. فيكون أول استنتاج لنا أن الذين هاجمهم الغزالي من الفلاسفة هم في الوقت نفسه من أناروا دربه في المنطق، ولكن السؤال: متى كان ذلك؟ وهل ظهر تأثيرهم مباشرة أم كان لدى الإمام الغزالي قاعدة بنى عليها فهمه المنطقي ثم طورها بعد ذلك؟.

الإجابة على هذا السؤال من شقين. أولهما في البحث في تاريخ مشايخه، والثاني في فترة ظهور مؤلفات الإمام الغزالي الفلسفية.

بداية تلقى الإمام الغزالي العلم على يد عدد محدود من الأساتذة، وقد وجدنا في معظم كتابات من ألف عنه أنهم يحصرونهم في ثلاثة أساتذة هم؛ أحمد بن محمد الراذكاني* الذي " قرأ عليه الغزالي في مطلع حياته طرفاً من الفقه بمسقط رأسه في مدينة طوس" [1] والإمام أبي نصر الإسماعيلي*الذي" التقى به الغزالي وتتلمذ على يديه في مدينة جرجان بعد مغادرته طوس باحثاً ومنقباً عن مركز علمي متقدم ينهل من موارده ولم يناهز آنذاك العشرين من عمره "[2].

(*) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد المعروف بالإمام الغزالي والمكنى بأبي حامد والملقب بحجة الإسلام، ولد 450هـ/1059م ، في الطبران إحدى مدن طوس من خراسان؛ وهي من المدن التي اشتهرت بانتشار المذهب الشافعي فيها، والده كان يعمل على خدمة مجالس العلم، توفي الإمام الغزالي 505هـ /1111 م في طوس بعد أن اتخذ إلى جوار بيته مدرسة للطلاب وزاوية صوفية.

*لم أجد له تاريخ وفاة محدد .

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ / 1111م)، **الإقتصاد في الإعتقاد**، ط1، (تحقيق مصطفى عمران)، دار البصائر، القاهرة، 2009م، ص21.

*لم أجد له تاريخ وفاة محدد .

(2) المصدر نفسه، ص21.

لقد احتل اتصال الإمام الغزالي بالإمام أبي نصر الإسماعيلي دوراً كبيراً في فكره، وذلك من جانبين، الأول معرفي، حيث أخذ الغزالي عن الإسماعيلي الفقه الشافعي بصورة أوسع وأعمق عما كان عنده، حيث إنه " علـّق عنه التعليقة* "[1]، فأصبح صاحب هوية مذهبية، والمعروف أن الفقه الإسلامي يقوم في أحد مصادره على الاستنباط والقياس، وهما منهجان منطقيان بصورة من الصور، فيكون حجر الأساس للمنطق دينياً.هذا من جهة، أما الجانب الثاني فهو أثر منهجي، ويظهر هذا الأثر عندما غادر الغزالي جرجان، فوقعت معه حادثة،تذكرها معظم الكتب، غيّرت في أسلوب تعامل الغزالي مع الكتب والمؤلفات وأسلوب التأليف، وهذه الحادثة كما وردت على لسان الغزالي " قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم فالتفت إليَّ مقدمهم وقال: ارجع ويحك وإلا هلكت، فقلت له: أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد عليَّ تعليقتي فقط فما هي شيء تنتفعون به، فقال لي: وما هي تعليقتك؟ فقلتُ: كُتب في تلك المخلاة، هاجرتُ لسماعها، وكتابتها ومعرفة علمها، فضحك وقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم، ثم أمر بعض اصحابه فسلم إليَّ المخلاة. قال الغزالي: فقلت: هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري، فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقت، وصرت بحيث لو قطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي"[2].

فمن هنا بدأ الإمام الغزالي الدخول في أسلوب جديد للدراسة والتأليف، وهو الاعتماد على الذاكرة أكثر من الاعتماد على المكتوب، وهذا ما يفسر لنا عمليات تكرار بعض الموضوعات في كتبه، لأن الاعتماد على هذا الأسلوب –أسلوب التذكر– له سلبية خطيرة مرتبطة بالنسيان، فقد يطرح موضوعاً في كتاباته، ثم يكرره بنفس المضمون في كتاب آخر حتى إن الأدلة قد تكون متطابقة أحياناً، وهو ما سوف نجده بوضوح في القسم الثاني من هذا الفصل.

أما الأستاذ الثالث له ،الذي اتصل به في فترة ظهور ملامحه الفكرية، فهو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني[*]، فقد تلقى الإمام الغزالي الفقه الشافعي ومذهب الأشاعرة على يديه،

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ / 1111م)، **مناهج العابدين**، ط1، (راجعه وعلق عليه محمد محمد جابر)، مكتبة الجندي، القاهرة، مصر، 1954م، ص د.
* ويقصد بالتعليقة:أنه ألف في الفقه للشافعي وعلق عليه.
(2) المصدر نفسه، ص6.
(*) إمام الحرمين : هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (419هـ/1028م–هـ478/1085م) من أصحاب الشافعي ولد في جوين، بنى له نظام الملك المدرسة النظامية في نيسابور له عدة مؤلفات أهمها "نهاية المطلب في دراية المذهب" في الفقه الشافعي (12 مجلد).

ولازم الغزالي إمام الحرمين مدة تزيد عن خمس سنين فاق فيها استاذه في هذه العلوم، حتى أن الجويني قال فيه "يا أبا حامد......لقد دفنتني وأنا حي – هلا صبرت حتى أموت "[1]

لقد كان الغزالي شغوفا بطلب العلم " درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعـــان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي"[2]

ولقد استقى الغزالي المنطق من الفارابي وابن سينا، ومن ثمّ ردّ عليهما فيــه، وأصـــبح الأسلوب المنطقي سمة لمؤلفاته. وأصبح يرتبط بمنهج الغزالي في بنـــاء مؤلفاته،وقــد صرح بذلك في مؤلفاته المتقدمة ثم نفاها في مؤلفاته المتأخرة منهـــا، وهـــذا معـــروف عنه.لكن ذلك أدى إلى وقوع الغزالي في أغاليط منطقية رغم أن خصومه الذين اســـتقى منهم فكره لم يقعوا فيها، أما لماذا حصل ذلك ،فلا بد من وضع تصور وفرضية يخدمنا فيها التاريخ تارة والربط المنطقي تارة أخرى، الفرض هنا قائم على أساس أن الإمـــام الغزالي مرّ بثلاث مراحل في حياته وهي:

– الفترة الأولى تمتد حتى 478هـــ.

–الفترة الثانية وهي ما بين 478 هـــ و 500 هـــ

–الفترة الثالثة وهي من 500 هـــ حتى 505هـــ

فإذا كانت الأغاليط المنطقية التي وقع فيها الإمام الغزالي في مؤلفاته خلال الفترة الأولى أو بدايات الفترة الثانية، وكانت الكتب المتخصصة في المنطق قد جاءت بعد تلك الكتب، فإننـــا نستطيع أن نخرج بتبرير مقنع إلى حد بعيد ، وهو أنه لم يكن متقناً لذلك العلم وعندما أتقنه خرج من هذا المأزق و تلافاه (أي الوقوع في الأغاليط المنطقية).

أما إذا كانت تلك الكتب ، التي تحتوي على أغاليط منطقية، قد جاءت بعد فترة تـــأليف كتبه في المنطق فهنا نواجه عددا كبيرا من الاحتمالات التي ليس مجال بحثها هنا، وإنما تدخلنا إلى دراسة في فلسفة التاريخ لتلك الفترة.

عندما قسم المتتبعون لحياة الغزالي الفترات السابقة أخذوا بعين الاعتبار عدة أمور، منها نقاط التحول في حياته، ففي الفترة الأولى توفي شيخه الجويني وانتقل الغزالي إلـــى الاحتكـــاك السياسي الأول له، وهو لقاؤه بنظام الملك. وفي الفترة الأخيرة من حياته توجه إلى التصـــوف بصورة دائمة وبقي عليها حتى مماته، أما الفترة الثانية وهي التي تعنينا، حيث إنها فترة النضوج

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـــ / 1111م)، **رسائل الغزالي**، ط1، ضبطه وقدمه رياض مصطفى العبدالله، دار الحكمة، دمشق، 1986، ص 15.

(2) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 19.

الفكري التي يمكن تقسيمها إلى فترتين. الأولى من 478هـ إلى 489هـ، وفيها ظهرت تحركاته السياسية بأقوى صورها، وفي تلك الفترة ظهر أكثر كتب الغزالي شهرة وهو (تهافت الفلاسفة) أما الفترة الثانية فمن 489هـ و حتى 500هـ، وفيها مرّ باضطراب فكري تراوح فيه بين الاتجاه الصوفي والتشكيك فيما ألّفه، وفيها ترك المدرسة النظامية ثم عاد إليها مرةً أخرى.

وقد قام عدد من الدارسين بتناول مؤلفات الإمام الغزالي في كتب متخصصة بناء على الفترة الزمنية التي ألّفت فيها، إلا أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قام بجمع معظم ما جاء في تلك الكتب في كتابه (مؤلفات الغزالي)، الذي ذكر فيه تقسيمات كتاب موريس بويج Maurice bouyge"بحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي" وعلق عليه. والذي يهمنا هنا هل جاءت الكتب الفلسفية للغزالي مرتبة بحيث تكون الكتب المنطقية للغزالي في مرحلة متأخرة من الكتب الفلسفية التي تحتوي على مجموعة من الأغاليط؟ الإجابة يظهرها لنا الغزالي نفسه، فإن أهم الكتب التي تعاني من الأغاليط هي (مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة)، وهما كتابان يُعتبران من الكتب الأولى الفلسفية للغزالي، فمما لا شك فيه أن كتاب (المقاصد) قد ألف قبل (التهافت) لأنه " صرح بذلك في مقدمة مقاصد الفلاسفة"[1]، وكذلك كتاب (معيار العلم) قد ألف بعد كتاب (التهافت)لأنه" أشار في معيار العلم إلى التهافت "[2] ، ومن ثم تأتي كتبه في المنطق تباعاً بعد تلك الفترة، وعليه فإننا نخرج بطرح مفاده أن الإمام الغزالي من خلال الترتيب الزمني لكتبه قد بدأ كتاباته في الأحكام الشرعية، ثم انتقل إلى الكتابات الفلسفية التي تزامن معها قراءته للمنطق، لذا عانت الكتابات الأولى من أغاليط منطقية، إلا أنه تدارك ذلك في كتبه المتأخرة مثل: (الجام العوام) و(المنقذ من الضلال) التي خلت من تلك الأغاليط، وبما أن تلك الكتب (المقاصد والتهافت) قد شاعت وانتشرت، كان من الصعب عليه أن يتراجع عنها لأنها صبغت فكره في تلك المرحلة، فأصبح هو حجة الإسلام المدافع عن الدين والذي يردّ هجمات الفلاسفة عليه.

ويبقى سؤال حول دراسة الإمام الغزالي للمنطق وهو :لماذا درس الغزالي المنطق ؟قدم بعض دارسي الغزالي جوابا يتفق مع طرحنا ولا يتعارض معه بل يعززه وهو"أن انفتاح الغزالي على المنطق الأرسطي كان بنية تهذيب القياس الفقهي وإضفاء سمة المعقولية عليه""[3]

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(3) يفوت ،سالم و أخرون ،**ابو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره،ط1**،منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس ،الرباط:المغرب ،1988 ،ص81 .

وليس كما فهم البعض أن المنطق عند الغزالي "لا علاقة بينه والدين من حيث الإثبات أو الإنكار. فالمنطق هو دراسة لطرق البرهان والقياس المنطقي"[1].

أما عن السؤال المتعلق بالبعد السياسي وأثره على فكر الإمام الغزالي فقد كان للإمام الغزالي اتصالات مع الأنظمة السياسيه في عصره، وكان لها نصيب من مؤلفاته: الفكرية منها والشرعية، وتنحصر هذه الاتصالات بينه وبين الأنظمة السياسية في الفترة الثانية من حياته (478هـ - 500هـ).

وبعد وفاة أستاذه الجويني "خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك، فناظر الأئمة وقهرهم، ولقي التعظيم من نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره"[2]. وترتب على هذا اللقاء، تكليف نظام الملك له بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد في (484هـ)، وبعد اغتيال نظام الملك على يد الباطنية، أصدر الغزالي كتاب الفتاوى (الفتوى) الذي أفتى فيه ليوسف بن تاشفين بجواز عزل الولاة العصاة، وقد حاول الذهاب إليه في مراكش في (489هـ)، إلا أنه عندما بلغ الغزالي وفاة يوسف قرر العودة إلى طوس، وهي المرحلة التي اعتزل فيها الإمام الغزالي الناس في المنارة الغربية من الجامع الأموي. أما الاتصال السياسي الأخير فكان مع فخر الملك علي بن نظام الملك في 490هـ حيث طلب من الإمام الغزالي التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور (وليس في بغداد) واستمر ذلك حتى 500هـ عند اغتيال فخر الملك، وهنا اتجه الإمام الغزالي إلى التصوف واعتزال الناس، واستمر ذلك حتى وفاته عام 505هـ.

يمكننا من خلال السرد السابق المختصر لحياة الإمام الغزالي الخلوص إلى ما يلي :

أولاً: إن الفترة السياسية التي عاش فيها الغزالي كانت فترة توترات واضطرابات سياسية لا تخلو من الاغتيالات، ونجد أن الإمام الغزالي قد تأثر بتلك الأحداث، ولذا نستطيع فهم توجهه نحو التصوف على أنه هروبٌ من تلك الأوضاع وتعفف عن الخوض فيها، فجميع من اتصل بهم من الأمراء والوزراء قد تعرضوا للاغتيال، فوجد في التصوف الملاذ الأفضل حتى لا يشارك في هذه الاضطرابات، والذي يؤكد ذلك أن مؤلفات الغزالي في المرحلة الأخيرة توجهت نحو التربية الأخلاقية فـ"(مشكاة الأنوار) عمل يعبر عن وجهة

---

(1) Watt, W. Montgomery, **The Faith and Practice of Al-Ghazali**, Volume One, London: George Allen and Unwin Ltd, 1953, P35

(2) بدوي، عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، ط2، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م ،ص22.

نظر الإمام الغزالي في الفكر الصوفي والحياة الباطنية""[1]، ، وابتعدت عن كل ما فيه صراع ونزاع سواء كان فكرياً أو فقهياً، فهو في تلك الفترة يؤدي دور المُعلم المربي وليس دور المناظر المتحدي. وحتى في المرحلة الثانية من حياته بعد اغتيال الوزير نظام الملك مر بفترة تشكيك وعزلة، إلا أنه خرج منها من خلال العودة السياسية إلى يوسف بن تاشفين وحضوره لمبايعة المستظهر بالله.

ثانياً: وظف الإمام الغزالي فكره الأشعري في إصدار الفتاوى والوقوف ضد من قال بقتل يزيد للحسين بن علي ورفضه هذه الفكرة " ومن زعم أن يزيد أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية الحمق "[2] فهو قد استخدم الفقه لضرب الشيعة أولاً والمعتزلة ثانياً، إلا أن كثرة الاغتيالات جعلته يتأنى في هذه الفتاوي، ويبتعد عنها في الفترة المتأخرة من حياته.

ثالثاً: لم يتول الإمام الغزالي أي مناصب سياسية ولم يثبت أنه قد عُرضت عليه، باستثناء التدريس في المدرسة النظامية في بغداد ونيسابور،الذي قد يُفهم منه أنه ذو بعد سياسي ، وبالتالي نستطيع الجزم أنه ليس برجل يطلب المناصب، حتى عندما فكر بالخروج من مصر إلى مراكش للقاء يوسف بن تاشفين نجد أن معظم من كتب عن هذه الفتره صرح بأنه يريد الذهاب هناك لما اشتهر به يوسف من العدل، وليس طمعاً في منصب يريده.

---

[1] Gairder, W.H.T, **Al-Ghazzali's Mishkat Al Anwar (The Niche For Lights)**, Volume One Lahor: Ashraf Press, 1952, P1.

[2] بدوي، عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي** ، ص48.

القسم الثاني

أولاً : نظرة الغزالي إلى المعتزلة وعلاقتها بفكره الأشعري.

يظهر هذا القسم رأي الغزالي في المعتزلة، ويهدف هذا الطرح إلى عدة أمور:

أولاً: بيان نظرة الإمام الغزالي في الاعتزال والمعتزلة، حتى نرى هل هذه النظرة هي امتداد للفكر الأشعري، الذي كان يتبناه في بدايات حياته أم هي نظرة مختلفة عن الأشاعرة تشترك معهم في الأساسيات وتختلف عنها في التفاصيل؟.

ثانياً: بيان نظرة الإمام الغزالي إلى صفات الله **(تعالى)** وعلاقتها بالذات، فقد سبق في الفصل الأول من هذا البحث بيان نظرة المعتزلة والأشاعرة في هذا الموضوع ،وهنا نعرض نظرة الإمام الغزالي فيها حتى نستطيع أن نربط بين وجهات النظر المختلفة، ونرى تأثر الإمام الغزالي بها. وبخاصة أن أسلوب الغزالي في التأليف كان يعتمد على فكر من سبقه، فهو يستخدم أسلوب الرد كوسيلة لعرض فكره فيكون الرد ونقد الآخرين هو جزء من نظرته في معظم الأحيان.

ثالثاً: يعتبر هذا الجزء مقدمة للجزئين الثاني والثالث الذي نتناول فيه علاقة العالم بالله **(تعالى)** والعلم الإلهي وأخيراً مفهوم السببية، الذي يربط الإنسان بأفعاله ،من جهه، وتدخل الله**(تعالى)** بأفعال الإنسان ،من جهة أخرى.

رابعاً: السؤال الأخير في هذا الموضوع: هل تغيرت نظرة الإمام الغزالي لعلم الكلام في المرحلة المتأخرة من حياته، وهي مرحلة التصوف، بمعنى هل أشار إلى المعتزلة في كتبه المتأخرة بطريقة مختلفة عن المرحلة الأولى، أم أنه نحا منحى آخر في التأليف لا يرتبط بالمرحلة الأولى بأي صورة من الصور؟.

نظرة الإمام الغزالي لعلم الكلام والمعتزلة.

حدد الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) أصناف طالبي الحق في نظره فقال: "ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض [المقصود به الشك] بفضله وسعة جوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

1 -المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي، والنظر.

2 -الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

3 -الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق، والبرهان.

4 -والصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة، والمكاشفة."[(1)]*

يُظهر التحديد السابق عدة أمور، أولاً: إن موقف الإمام الغزالي من هذه المجموعات الأربعة واضح، فهو يرى أنهم (يدعون ،...، يزعمون)، وهذه الألفاظ تستخدم عادة في حال رفض ما يأتي بعدها، فهو بالتالي كأنه يحدد خصومه الذين يريد مهاجمة فكرهم وليس كما يقول أنهم طالبو الحق، فهو يوقع نفسه في أغلوطة المصادرة على المطلوب من حيث أنه يورد أدلة لهم، وهو مقتنع بأنها غير مقبولة عنده، وليس من باب عرضها وتفنيدها وبيان الفساد فيها.

ثانياً: استخدم الإمام الغزالي ألفاظاً عمومية، فمثلاً عندما تكلم عن هذه المجموعات افترض أنها مشتركة في أمور حددها عندها عندما عرّفها. فمثلاً المتكلمون هم أهل الرأي والنظر، والفلاسفة هم أهل المنطق والبرهان، وهذان التعريفان يحملان في داخلهما تناقضاً ذاتياً، فأهل الكلام يطلق على المعتزلة والأشاعرة، وهم حسب ما أوضحنا سابقاً على طرفي نقيض، صحيح أن الذي يجمع المعتزلة والأشاعرة الرأي والنظر والعقل، إلا أن كل فريق استخدمها بشكلٍ يختلف عن الآخر، وبالتالي توصل إلى نتائج في معظم الأحيان تناقض نتائج الآخر، وهو ما رأيناه بوضوح في الفصل الأول، وينطبق هذا الحال كذلك على الفلاسفة والباطنية والصوفية، فكلهم ،وإن جمعتهم دائرة واحدة ، لا يتفقون على معظم النقاط ،موضوع البحث عندهم ،فيكون الإمام الغزالي قد وقع في أغلوطة التعميم المتسرع أيضاً*، وحتى نكون موضوعيين فلا بدّ أن نفترض تبريرات له، فهو يريد طرح نظرية جديدة، وبالتالي فهو يذكرهم هنا من باب أنهم من يستحق

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ / 1111م)، **المنقذ من الضلال**، ط3، (بقلم الدكتور عبد الحليم محمود)،القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1962م، ص 131.

* وكذلك ورد في مقدمة تهافت الفلاسفة.

*أغلوطة التعميم المتسرع: هي إصدار حكم عام على قضايا تتشابة في الشكل و المضمون بناءا على دراسة جزئية لبعض تلك القضايا وليس لها جميعا.

الرد، أما غيرهم ففكرهم، في نظره، لا يستحق حتى الرد عليه، فهو يذكرهم ليظهر نظرته من خلالهم، وليس لبيان فكرهم، فهو صاحب نظرية، وليس مؤرخاً لهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلعب ترتيب تأليف كتب الإمام الغزالي دوراً كبيرا في فهم تطور نظرته للفرق السابقة ، وتحديداً النظرة لعلم الكلام ،فقد ألّف الإمام الغزالي كتاب (المنقذ من الضلال) في الفترة المتأخرة وتحديداً في الفترة ما بين (499 – 503هـ)، ثم جاء بعده كتاب (إلجام العوام عن علم الكلام) ،في الفترة (503–505هـ) الذي وضع فيه قواعد البحث في علم الكلام وشروطه، وبالتالي يمكن تقدير أن كتاب الإلجام جاء ليكمل نظرته لعلم الكلام التي طرحها في كتابه (المنقذ من الضلال)، فهو يظهر مآخذه على المتكلمين في المنقذ، ويحدد نظرته لعلم الكلام الذي يريده في الإلجام، وهذا يستقيم من ناحيتين، الأولى: أنه كان أشعرياً وهم من المتكلمين، فحتى لا يتناقض مع مؤلفاته الأولى في حال رفض علم الكلام ،وضع تصوّر جديد له. والثانية: بيان الأثر الصوفي في حياته، وتوضيح مفهوم علم الكلام من خلال رؤية صوفية مجددة ، إن جاز تسميتها بذلك.

يقول الغزالي في (المنقذ من الضلال عن أسباب ظهور علم الكلام : "فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة، على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله"[1]، فسبب النشأة نبيل، إلا أنّ المتكلمين عندما بدأوا يعتمدون في طرحهم "مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار "[2] دخلوا مجالاً أوسع من إدراكهم وتخصصهم، وبالتالي فهجوم الغزالي على المتكلمين ليس رفضاً لعلم الكلام، وهذا ما يوضحه في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام)،إذ يضع فيه القواعد الأساسية، في نظره ، التي وجد علم الكلام من أجلها، والتي يجب أن يختص في البحث فيها ، فهو يرى أن البحث في صفات الله (تعالى) وما يرتبط بها من صورة وتشبيهات له وجلوسه على العرش وغيرها، إنما يجب أن يؤخذ من المفكرين ،من أمثاله، ولا يجوز لغير المختصين أن يبحثوا فيها أو يأخذوها من مصادر مشوهة معتقدين " أن معتقدهم قيد معتقد السلف"[3]، فيكون الغزالي في كتاب (إلجام العوام)، معلماً ودالاً لهم فيما يأخذون من فكر السلف الصالح، ويعتبر أن من اتبع منهجاً غير منهجه مخالف للسلف الصالح، " إن من خالفهم فهو مبتدع "[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص134.
[2] المصدر نفسه، ص136.
[3] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ / 1111م)، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط1، ضبط وتقديم رياض مصطفى العبدالله، دمشق وبيروت: دار الحكمة، 1986م، ص 43.
[4] المصدر نفسه، ص371.

صفات الله تعالى عند الإمام الغزالي.

بحث الغزالي في هذا الموضوع يأتي على شقين: الأول هو عرضٌ لصفات الله. والثاني: رد أدلة المعتزلة تحديداً في الصفات. فنجد في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد)، وهو أكثر كتاب تناول فيه هذا الموضوع ،وثمة عبارات كثيرة تظهر ذلك مثل (إن قال المعتزلي... أو إذا زعم الخصم وتكون الإشارة هنا للمعتزلة)، فمعنى ذلك أن الغزالي يرد على المعتزلة من منظور أشعري، لأن الكتاب ألف في الفترة ما بين(478 – 488هـ)، وهي الفترة التي كان فيها الإمام الغزالي متأثراً بفكر الأشاعرة قبل بدايات ظهور فلسفته الخاصة في هذا الموضوع.

حدد الغزالي الصفات في سبع ارتبطت عنده بـ"سبع دعاوى: إذ ندعي أنه تعالى قادر، عالم، حيّ، مريد، سميع، بصير،متكلم، فهذه سبع صفات. ويتشعب عنها النظر في أمرين: أحدهما: ما يخص أحاد الصفات والثاني: ما يشترك فيه جميع الصفات"[(1)]، فيكون طرح الغزالي شبيهاً بطرح الأشاعرة إن لم يكن متطابقاً، فالصفات السبع عنده "ليست هي الذات بل هي زائده على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم، وحي بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات"[(2)]، وهي في الوقت نفسه قديمة لأنها" إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال، أو كان يتصف بصفة لاتقوم به وذلك أظهر استحالة"[(3)]، هذا من جهة، وهي ، أي الصفات كلها ، " قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء كان في محل أو لم يكن في محل"[(4)] ،من جهة أخرى.

مما سبق نفهم من كلام الغزالي أنه أعطى الصفات ثلاث خصائص متلازمة وهي في الوقت نفسه تحتاج إلى إثبات. وهذه الخصائص هي:

1 - اعتبر الغزالي أن هذه الصفات قديمة ، فهي تشترك مع الله في القِدم لقيامها بذاته لأنها قديمة و مستقلة عن ذاته ، إلا انه في الوقت نفسه خص صفة (القدم) لله (تعالى)،وأسقطها عمن سواه، فكيف تكون قديمة وفي الوقت نفسه لا تُطلق صِفة القِدم إلاّ عَلى الله؟

2 - وهي ليست عين الذات، كما رأت المعتزلة، ولكنها قائمة في الذات زائدة عليها، أي أنها موجودة لله .

---

(1) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 303.
(2) المصدر نفسه، ص371.
(3) المصدر نفسه، ص389.
(4) المصدر نفسه، ص386.

3 -لقد استخدم كل صفة لإثبات الصفة التي تليها، وبالتالي قدم تسلسلاً منطقياً يتشابه فيه مع المعتزلة في إثبات الصفات.

من الملاحظ على هذه الخصائص أمران يحتاج الغزالي إلى توضيحها في كتبه. الأول: مشاركة هذه الصفات في القدم لله (تعالى) وهو أمر مقبول عنده إلا أنه يرفضه كما سوف نرى عندما يرتبط بالعالم، فهل هذا نوع من الحجاج يطرحه الغزالي بحيث ينفي أن يشترك الله (تعالى) بصفة القدم مع أي شيء، وفي الوقت نفسه يقبل أن تكون الصفات الزائدة عن الذات قديمة؟.

والثاني: مفهوم الزائد على الذات، فهو مدرك لانتقاد المعتزلة لهذا الطرح، فلا بد أن يوجد رد عليه، وهو فعلاً ما قام به، فبيّن أن الإرادة مثلاً عند ما يسمى الله مُريداً فإن "تسمية الذات مريداً بإرادة لم تقم به كتسميته متحركاً بحركة لم تقم به"[1]، وهو ما ردّ عليه المعتزلة بتفصيلٍ سبق عرضه في الفصل الأول.

---

[1] المصدر نفسه، ص 386.

ثانياً

نظرة الإمام الغزالي إلى الذات الإلهية

وعلاقة القديم بالحادث (العالَـم).

تمهيد

يتعلق هذا القسم من البحث بموضوعين، أولهما: نظرة الغزالي لله **(تعالى)** أو إلى واجب الوجود، وهنا تكون القضية مرتبطة بالصفات التي سبق بيانها، من جهة، وفي المميزات والشروط التي وضعها في واجب الوجود، من جهة أخرى.

أما الموضوع الثاني، فهو علاقة القديم بالحادث أو علاقة الله (تعالى) بالعالم، وسؤاله عن كيفية صدور الحادث عن قديم. والذي يميز هذا القسم في فلسفة الغزالي:

أولاً: صورة الحِجاج المستمر الذي يصرّ عليه، في معظم الأحيان، فنجد الغزالي في هذا القسم يقدم أدلة من خلال ردوده على الفلاسفة والمتكلمين، وهي في بعض الأحيان ليست صادرة عنهم أصلاً، ويطرح بدائل لافتراضاتهم لا تصلح أن تكون منهجاً فلسفياً منسجماً، فيكون الطرح من العناد، وليس من قبيل تقديم البديل.

ثانياً: التحكم. ونجد هنا أيضاً أطاريح للإمام الغزالي غير مسوغة منطقياً دائماً، وإنما هي من باب فرض الرأي غير المبرر، فهناك قضايا توقف عندها، وأفترض قبولها والتسليم بها سواء منه أو من الآخرين، فمثلاً عندما يتكلم عن العلم الإنساني ويرى أنه على ثلاث أحوال، وأن الحالة الثانيةهي" أن يكون قد مارس الفقه وحصله واستقل به وحصل قوة الفقه بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر"[1]، فهنا يُصدر حكماً غير مسوغ منطقياً، ويبني عليه أحكاماً أخرى، وهو يفترض أن الآخرين مسلّمون بهذا الطرح غير مناقشين له.

ثالثاً: قياس الغائب على الشاهد. وقد تكون هذه الميزة منتشرةٌ في معظم كتب الغزالي الفلسفية، فهو يقيس أفعال الله وصفاته والبحث في ذاته على ما يقابلها عند الإنسان، وهي عنده تختلف كلياً عنها ولا تشترك معها إلا في الاسم فقط.

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ/1111م)، **مقاصد الفلاسفة**، ط2،مصر، القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، ، 1936، ص75.

نظرة الإمام الغزالي إلى واجب الوجود.

يقدم الإمام الغزالي لهذا القسم تمييزاً بين ممكن الوجود وواجب الوجود، فالوجود "إما أن يتعلق وجوده بغيره، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه، أو لا يتعلق، فإن تعلق سميناه ممكناً، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته"[(1)]، فيكون المميز الأساس بين الممكن والواجب هو التعلق بالغير، فإذا كان واجب الوجود اقتضى من ذلك لوازم ترتبط به، وهي عند الغزالي اثنا عشر أمراً يمكن اعتبارها شرطاً لكونه واجب الوجود، أو مميزات ارتبطت بكونه واجب الوجود، وتصنّف هذه المستلزمات إلى ثلاثة أصناف، هي:

أولاً: علاقته بالأجسام والأعراض والصفات. ويرتبط بهذا القسم ستة لوازم أخذت أرقاما عند الغزالي هي(الأول والثاني والثالث والثامن والتاسع والحادي عشر) في كتابه (مقاصد الفلاسفة)، حيث يبحث في:

" (الأول): أنه لا يكون عَرَضاً لأنه [العرض] يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم...

(الثاني): أنه لا يكون جسماً لوجهين. (إحداهما): أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه... (والآخر) أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى، فلو قدر عدم الهيولى انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم...

(الثالث): إن واجب الوجود لا يكون مثل الصورةِ لأنها متعلقة بالهيولى، ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزم عدمها...

(الثامن): أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات...

(التاسع): أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن...

(الحادي عشر): أن واجب الوجود كما لا يقال له عرض، لما سبق، فلا يقال له جوهر وإن كان قائماً بنفسه"[(2)]، فيكون واجب الوجود من هذا القسم مجرداً من الجوهر والعَرَض، وفي القسم السابق جرّد الذات من الصفات، وقد شمل الغزالي كل ما سبق في حديثه عن الرؤية يوم القيامة "كما يرى الأبرار ذات الله (تعالى) في الآخرة من غير جوهر ولا عَرَض، وإذا كانت له هذه الصفات كان حياً، عالماً، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، بالحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر،والكلام، لا بمجرد الذات"[(3)].

---

(1) المصدر نفسه، ص59.

(2) المصدر نفسه، ص59-65.

(3) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ/1111م)، **قواعد العقائد من إحياء علوم الدين،** ط1، تقديم الدكتور رضوان السيد، بيروت: دار إقرأ، 1983، ص 16.

الثاني: علاقة الوجود بالذات، وقد بينها الغزالي في الأقسام (الرابع والخامس والسادس والسابع) في كتابه (مقاصد الفلاسفة) " (الرابع): هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي أن يتحد إنيته وماهيته...

(الخامس): إنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر...

(السادس): هو أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به لا بمعنى العليّة ولكن على سبيل التضايف ...

(السابع): هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواجب ندّ"[1] لابد من الإشارة هنا إلى أن الإمام الغزالي يميز بين الإنيةُ والماهية، فالإنية "هي عبارة عن الوجود غير الماهية ولذلك يجوز أن يقال ما الذي جعل الحرارة موجودة وما الذي جعل السواد في الحيز موجوداً ولا يجوز أن يقال ما الذي جعل السواد لوناً وما الذي جعله سواداً ويعرف تغاير الإنية والماهية بإشارة العقل لا بإشارة الحس"[2]

الثالث: علاقة واجب الوجود بالآخرين، وقد درسها الغزالي في القسمين (العاشر والثاني عشر) في كتابه (مقاصد الفلاسفة) " (العاشر): أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط...

(الثاني عشر): إن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب وأن يكون وجود كل ما سواه منه"[3]

إن المستلزمات السابقة، إذا ما أردنا إعادة ترتيب فكر الغزالي، يمكن اعتبارها مقدمات لنظرته للعلاقة بين الله (تعالى)(القديم) والعالم (الحادث). ويبقى السؤال ما علاقة الله (تعالى) بالعالم وبالإنسان؟.

إن نظرة الغزالي للعلاقة بين الله والعالم سؤالها: هل العالم (الحادث) صدر عن الله (القديم)؟ بمعنى كان الله ولم يكن معه شيء، ثم تعلقت إرادته بالعالم فأوجده، أم أنه مذ كان الله كان العالم. ونجد إجابة الإمام الغزالي هنا ذات أبعاد كثيرة، فهو يتبنى الفكر الأشعري بقليل من التوسع فيه، وصورة هذا التوسع تأتي في الرد ليس فقط على المعتزلة، وإنما على ابن سينا والفارابي أيضاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهو يتبنى الأسلوب الذي اتبعه في كتاباته

---

(1) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص 60-62.
(2) المصدر نفسه، ص30.
(3) المصدر نفسه، ص65-66

الفلسفية الأولى، والمتمثل في إظهار فكره من خلال ردوده على الفلاسفة، وليس بطرح فكره أولاً ثم الرد على الفلاسفة بعد ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الموضوع قد بحثه الغزالي في كتبه المتقدمة وبالتالي فإننا سوف نجد مجموعة من الأغاليط المنطقية لأن الغزالي لم يصقل ملكة المنطق عنده بعد، فقد تناول هذا الموضوع في كتاب (تهافت الفلاسفة) وفي كتاب (مقاصد الفلاسفة) وفي كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد)، وأشار إليه في كتاب (قواعد العقائد) المأخوذ من كتاب (إحياء علوم الدين)، وهناك إشارات بسيطة في كتابه (القسطاس المستقيم) وغيرها من الكتب التي يأتي زمن تأليفها في المرحلة الثانية من حياته.

فصّل الإمام الغزالي في هذه القضية في المسائل الأربع الأولى من كتابه (تهافت الفلاسفة)، وقد عرض أربعة أدلة يرى أنها ذكرت على لسان الفلاسفة (تحديدا ابن سينا والفارابي)، ويؤكد أنه لم يذكر كل أدلتهم لأنه لو فعل ذلك لألّف فيها مجلدات، وبالتالي " لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم، ما يجري مجرى التحكم، أو التخيل الضعيف، الذي يهون على كل ناظر حلّه، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن"[1].

أما الدليل الأول، فيورد الغزالي على لسان الفلاسفة دليلهم على استحالة كون العالم حادثاً أصلاً، لأنه لو كان العالم حادثاً، حسب قول الفلاسفة، أي لم يكن موجوداً ثم أصبح موجوداً، فهذا يعني حدوث تغيير في الحال، وحدوث هذا التغيير يحتاج إلى مرجح ينقله من كونه غير موجود إلى الوجود، فتظهر أسئلة هنا، أولها مرتبط بالمرجّح "فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟"[2]، وثانيها مرتبط بالعالم، وهو: لماذا حدث العالم في تلك اللحظة ولم يحدث قبلاً أو بعداً؟ والجواب حسب رأي الفلاسفة كما يذكرهُ الغزالي، يكون أن هناك تغييراً حدث إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما، فإذا كان تغير الحال في الفاعل، يترتب عليه أنه ليس فاعلاً أولاً وإنما فاعل ثانياً والقول ينقل فيمن يكون الفاعل الأول، ويستمر هذا التدرج إلى مالانهاية، وأما إذا كان محدث الحال في التغيير هو في المفعول، فيترتب عليه أنه لا يصبح فعلاً أولاً وإنما يصبح فعلا تالياً، باعتبار أن شرط حدوث المفعول تغيّره، وهكذا يتسلسل الموضوع إلى مالانهاية أيضاً، وعليه فهو في كلتا الحالتين محال، فتكون

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ/1111م)، **تهافت الفلاسفة**، ط1، (قدمه وعلق حواشيه الدكتور صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية، 2003، ص 54.
[2] المصدر نفسه، ص54.

النتيجة الطبيعية عدم تخلف الفعل عن فاعله والكون عن خالقه إلا بتغيرالإرادة عندالله(تعالى) وهي مرفوضة عند الفلاسفة أصلاً.

يرد الإمام الغزالي على هذا الدليل من وجهين قد سبقه إليهما الأشاعرة، الوجه الأول يرى فيه أن الفلاسفة في دعواهم بوجود المرجِّح وارتباط الإرادة بالفعل لم يقدموا برهاناً عقلياً على ذلك، وهم ،أي الفلاسفة، عندما يعجزون عن تقديم البرهان يلجأون إلى الاستبعاد والتمثيل بإرادة الإنسان، وبما أنهم لم يقدموا دليلاً فلماذا يرفضون أدلة غيرهم في تراخي الفعل عن إرادة فاعله؟ بمعنى أنه كان الله ولم يكن معه شيء، ثم تعلقت إرادته بالعالم فُوجِد العالم. والوجه الثاني في رد الغزالي على الفلاسفة، أنهم يقرون ضمناً بصدور الحادث عن قديم، وذلك لأن العالم فيه حوادث، وهذا الحوادث لها أسباب ، كما يزعم الفلاسفة، ولايمكن أن تستمر الحوادث والأسباب إلى مالانهاية، لأنه يترتب عليها انتفاء الصانع، فلا بد أن ترجع إلى سبب أول هو القديم، لذا فهم يقرون بصدور الحادث عن القديم، وهنا يقوم الغزالي بالربط بين العزم والقدرة والإرادة وارتفاع الموانع، فإذا توافرت جميعها يجب صدور المعلول عن علته، أما إذا تحققت ولم يصدر فإن الغزالي هنا يرده إلى العزم "لأن العزم غير كاف في وجود الفعل، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة، مالم يتجدد قصد؛ هو انبعاث في الإنسان متجدد حال الفعل"[(1)].وفي هذا الدليل يظهر تبني الغزالي للنظرية الأشعرية، وبالتالي يكون الرد عليها مشابهاً إن لم يكن متطابقاً مع رد النظرية الأشعرية، إلا أن الموضوع الأهم الذي يؤكد نظريتنا السابقة في كون الإمام الغزالي غير متمكن من المنطق هي الألفاظ التي استخدمها في الكتب المتقدمة، حيث يخاطب الفلاسفة بأن المنطق هو ملكهم وأنهم يستخدمونه، وهو في طرف مقابل لهم" وهذا قياس يسمى عندهم" الشرطي المتصل "[(2)] "وعلى لغتكم في المنطق"[(3)] مع أنه استخدم القياس الشرطي المتصل بهذا الاسم في كتبه المنطقية المتأخرة.

أما الدليل الثاني للفلاسفة ،كما ذكره الغزالي ، فهو أنه في حال افتراض أن الله (تعالى) كان متقدما على العالم، فإن تقدمه هذا إما بالذات لا بالزمان، أو بالزمان لا بالذات، أو بالاثنين معاً. أما الأول وهو تقدمه بالذات لا بالزمان، فيترتب عليه أن الله(تعالى) والعالم إما قديمان أو حادثان، وبما أننا قد أقررنا (أي الفلاسفة) أن الله قديم فيكون العالم أيضاً قديماً. أما إذا كان تقدم الله على العالم بالزمان لا بالذات، فينتج عنه أن قبل وجود العالم كان هناك زمان كان العالم فيه معدوماً، فيظهر فَرَضٌ هنا، أن في هذا الزمان الذي لم يكن فيه العالم موجوداً يمكن أن

---

(1) المصدر نفسه، ص57.
(2) المصدر نفسه، ص81.
(3) المصدر نفسه، ص57.

يوجد فيه عدد لامتناهٍ من العوالم والأزمان، ونرجع هنا مرة أخرى إلى التسلسل اللانهائي. أو أن العالم والزمان قديمان، وبما أن الزمان هو قدر الحركة عند أرسطو،كما يذكر الفلاسفة، فيصبح كل من العالم والزمان والحركة جميعها قديمة، وقد قام الغزالي بشرح دليلهم هنا من خلال حركة أفلاك العالم، فالكون تتحرك أفلاكه بقدر معين، والله تعالى يستطيع أن يخلق كوناً بحركة تكبر أو تصغر، وبالتالي لا بد من وجود شيء يفصل بين هذه الحركات والإ تساوت الحركات المتفاوتة وهو محال، وهذا الشيء هو الزمان.

يرد الغزالي على هذا الدليل على نحو يرى فيه أن الله قد خلق هذا العالم والزمان، فهما مخلوقان، فالتصور عند الغزالي هو أن الله كان موجوداً ولم يكن معه شيء ثم أوجد العالم في الزمان الذي وجد فيه، وتصوّر زمانٍ قبل العالم "من عمل الوهم"[(1)] ، فتصبح هذه المسألة مسألة ذهنية يعجز تصورها، وفيما يتعلق بحركة الأفلاك والمدة والزمان وكون حركة الأفلاك لامتناهية، حسب رأي الفلاسفة، فإن الغزالي يرى أن حركة الأفلاك متناهية لأن لها نصفاً وربعاً وسدساً، وكل واحدة منها إمـّا شفع أو وتر والشفع والوتر لا يكونا إلا في المتناهي.

أما الدليل الثالث الذي يورده الغزالي على لسان الفلاسفة،فهوأنهم يرون وجود العالم ممكناً، لأنه لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً، وهذا محال، وبما أنه كان ممكناً أبداً فإنه غير ممتنع أبداً، والإمكان هنا لا بداية له فهو أزلي، وبما أن الإمكان لا أوّل له فوجوده كذلك لا أوّل له، لأنه إذا لم يكن وكان ممكناً أبداً فيترتب عليه أنه وجد بعد أن كان ممتنعاً، وهذا محال، لأن السؤال يكون: كيف وجد العالم؟ أو كيف أصبح ممكناً بعد أن كان ممتنعاً؟

يقرّ الغزالي مع الفلاسفة، بأن العالم لم يزل ممكناً أبداً، إلا أنه يختلف معهم في الانتقال من الإمكان إلى الوجود الأبدي، لأنه يجعل العالم قديماً، وهو ما رفضه الغزالي أصلاً ، وإنما يرى أن العالم أصبح موجوداً، فهو واجب وليس ممكناً، وبالتالي تظهر هنا أزمة مصطلحات*، لأن معنى الإمكان عند الغزالي أنه لا يتصور وقتاً إلا وكان العالم فيه ممكناً.

أما الدليل الأخير الذي قدمه الغزالي على لسان الفلاسفة للنظرة إلى العالم وعلاقته بالله (تعالى)، فهو يرى أن الفلاسفة قالوا إن الحادث لا بد له من مادة تسبقه، وهذه المادة،حسب رأي الفلاسفة، هي التي تنقله،أي العالم، من الإمكان إلى الوجود، وهي التي تحمل الصور والأعراض والكيفيات، لأن الإمكان ليس صفة في نفسها، وإنما تحتاج إلى من يحملها وهي المادة ، وهذه المادة لا توجد في مادة ، أي أنها ليست محمولة في مادة، فهي إذن أزلية، حسب رأي الفلاسفة ،

---

(1) المصدر نفسه، ص72.

*المقصود بأزمة المصطلحات: أن يستخدم الكاتب ألفاظ غيره بدلالات لم يكن يقصدها الكاتب الأصلي، فيظهر للكلمة معنى مختلف عن المعنى الذي أريد.

فتصبح هذه المادة أزلية من جهة وحاملة للصور والأعراض والكيفيات من جهة أخرى، وهـــي المُحدَثــَة.

كان ردّ الغزالي عليهم بأن الممكن والواجب والممتنع هي قضايا عقلية خالصة، وبالتالي لا تحتاج إلى موضوع يحملها، وذلك لأنه إذا كان الإمكان يحتاج إلى محلٍّ، فالممتنع أيضاً يحتاج إلى محلٍّ، وهو محال، وهذا ينطبق على الموضوعات الكلية أيضاً، فالسّواد والبياض، مــثلاً ،لا وجود لهما في موضوع وإنما وجودهما في الجسم القابل للسواد أو البياض و"العقل يعقل السواد الكلي، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته"[1].

لقد تعرض طرح الغزالي في هذا الموضوع إلى هجوم ورد عنيف من قبل ابن رشــد، فوجدت أنه من الأولى ذكر الردود في معرض شرح فلسفة ابن رشد لأن مقامها هناك ، فيكون بحثها وتقييمها بعد استعراض فلسفة ابن رشد فيها.

---

[1] المصدر نفسه، ص78.

ثالثاً

العلم الإلهي عند الإمام الغزالي.

حصر الإمام الغزالي موضوع العلم الإلهي في كتابه (تهافت الفلاسفة) وتحديداً في ثلاث مسائل من الحادية عشرة حتى الثالثة عشرة تحت العناوين التالية " في تعجيز من يـــرى مـــنهم [أي الفلاسفة] أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي..."[1] "وفي تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته..."[2] " وفي إبطال قولهم " أن الله لا يعلم الجزئيات المنقســمة بانقسام الزمان: إلى الكائن، وماكان وما يكون"[3].

مع أن هذا الموضوع هو الركن الأساس لفلسفته الدينية ،من جهة،ويكشف لنـــا علاقتـــه بنظرية الكسب الأشعرية، من جهة أخرى،فهو يبحثها في ثلاث مسائل إلا أن هنـــاك عناصـــر مشتركة بين هذه المسائل في عدة أمور، وقبل البدء في بحث تفصيلها لابد من الإشارة إلى هذه السمات المشتركة:

أول هذه السمات هو ربط مسألة العلم الإلهي بالمسائل السابقة لها في هذا الكتاب، وهي مسألة صدور الحادث عن قديم، فنجد الغزالي ابتدأ المسألة الحادية عشرة بمقدمة "أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود؛ في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته[4]" نجد الغزالي قد سلم بالمقدمة التي ذكرها، وهذا التسليم يوقعه في مغالطة المصادرة على المطلوب*، لأنه مقدم المقدمة كما رأينا سابقاً يحتاج إلى إثبات، وهو ما يقره هو نفسه في أنها قضايا لايوجد عليها اتفاق أو إجماع.

السمة الثانية التي تجمع بين المسائل، وهي اللجوء إلى المنطق الأرسطي سواء كان في طرح الغزالي أو الرد على الفلاسفة، وهو يستخدم الأسماء الأرسطية لها " وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي"[5]، وهذا الاستخدام للمنطق الأرسطي يظهر على صورتين، إما بالتصريح العلني كما رأينا سابقاً أو عن طريق ترتيب الجمل التي تظهر في معظم الأحيان على صـــورة (إذا كان....فإن...)، ولكن الغريب هنا أن الإمام الغزالي يستخدم منطق أرسطو ويُحاجج بـــه، ومع ذلك فإنه يقع في أغاليط منطقية، وهو ما أشار إليه ابن رشد كما سنرى لاحقاً.

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 142.
[2] المصدر نفسه، ص147.
[3] المصدر نفسه، ص149.
[4] المصدر نفسه، ص 142.
[5] المصدر نفسه، ص 143.
* مغالطة المصادرة على المطلوب:هي الانطلاق من النتيجة المراد إثباتها على أنها مسلمة ثم يقدم الادلة على إثباتها

إلا أن ابن رشد لم يشر إلى جميع الأغاليط المنطقية التي وقع فيها الإمام الغزالي، فمثلاً في هذا الجزء نرى تكراراً مستمراً لأغلوطه الحد الرابع، فالغزالي وأحياناً الفلاسفة الذين يورد على لسانهم الأدلة التي يريد فحصها يخلطون بين الإرادة الإنسانية،من جهة، والإرادة الإلهية،من جهة أخرى، وايضا بين العلم الإنساني،من جهة، والعلم الإلهي،من جهة أخرى. ويستخدمونها بنفس المعنى مع أنه لا يشترك إلا في اللفظ فقط، وهذا ما نجده في معظم مسائل هذا الكتاب.

السمة الثالثة المشتركة بين المسائل، هي المعاندة والتحكم*، وتظهر في كتاباته المختلفة، فهو عندما يعجز عن رد دليل أو إبطاله فإنه يخرج بطرح جديد لا يملك أي دليل عليه ويطلب التسليم به .

السمة الرابعة من سمات هذه القضايا هي قيامها على قياس الغائب على الشاهد، بمعنى أن الإمام الغزالي يقوم بقياس العلم الإلهي والقدرة الإلهية على علم الإنسان وقدرته ، وهذا مما أتاح لخصوم الغزالي الرد عليه وإبطال طرحه في هذه المسألة كما سوف نرى عند ابن رشد في كتابيه (تهافت التهافت) و(فصل المقال) وغيرهما من الكتب.

تفصيل المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي:

المسألة الحادية عشرة : تتناول مسألة علم الله (تعالى) بغيره وعلمه بالأجناس والأنواع بشكل كليّ، وتدور هذه المسأله حول ثلاثة موضوعات أساسية. الأول: إظهار رأي الغزالي في علم الله بالكون. والثاني: عرض الغزالي لأدلة الفلاسفة وتحديداً أدلة ابن سينا في العلم الإلهي، مما يقتضي أن نسلط قدرا معينا من الضوء على نظرة ابن سينا إلى هذا الموضوع*

---

*وهو حكم اطلقه ابن رشد في بعض ردوده على الغزالي ويعني رفض رأي الاخرين وفرض رأيه فقط
* فلسفة ابن سينا في الفعل.
ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا عالم مسلم اشتهر بالطب والفلسفة اشتغل بهما، ولد بالقرب من بخارى (أوزبكستان حالياً) سنة 370هـ (980م)، توفي في همذان 427 هـ (1037م) عرف باسم الشيخ الرئيس وسمي في الغرب باسم أمير الأطباء أو أبو الطب الحديث الف حوالي 200 كتاب في مواضيع مختلفة من أشهر كتبه الشفاء "والقانون في الطب.
–الفعل عند ابن سينا هو الهيئة العارضة للمؤثّر في غيره بسبب التأثير. يرتبط الفعل بالمؤثّر في (الفاعل) من جهتين:
أ–من حيث المتأثر نفسه الذي يقتضي فاعلية المؤثّر.
ب–من حيث الحدوث ، اذ الفعل حادث ولا بدَّ له من مُحدث.
ويستلزم التأثير مؤثراً موجوداً وجوداً عينيّاً أي متشخص وهو شرط ضروري لفاعلية المؤثر: وعليه فلا يصدر فعل عن كلي لأنه لا وجود له.
والصادر (الفعل) عن فاعله إما
1–بالعرض: لا يرتبط بالفاعل بل بفعل أوليَّ للفاعل.
2–وإما بالذات ويرتبط بالفاعل ارتباط المعلول بالعلة؛ ويكون الفعل طبيعياً أو إرادياً
والفعل الطبيعي عنده إما بتلازم الفاعل والفعل وجوداً وحصولاً فهو لا يختلف؛ وأما بانعدام المانع، وتحصل للفاعل بصفة ذاتيه مثل أفعال الإدراك للنفس الناطقة.
أما الفعل الإرادي:" فهو كل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له"

ويضيف شرطين أولهما الشعور (الوعي) بالذات وثانيهما إما علماً أو ظناً أو تخيلاً
ويسبق حصول الفعل الإنساني تصور وتصديق وشوق وإرادة وقدرة ومرجح
يذهب ابن سينا إلى أن الإرادة إذا لم تكن تابعة لداع كانت الأفعال الصادرة عن ذلك المريد على سبيل اللزوم، ويميِّز بين نوعين لهذا اللزوم:
1–أن يكون الفعل لازماً عن الموجود لطبيعته وجوهره كلزوم الضوء عن المضيء
2–أن يكون الفعل لازماً عن الموجود بحيث يكون تابعاً لعلمه بذاته، وأنه يعلم بصدور ذلك اللزوم عنه؛ كلزوم صدور الوجود عن الباري. فتكون إرادته للوجود هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير منافٍ لذاته، وفعله (الفيض) فعلاً لازماً ودائماً بلا صنع ولا كلفة.
=ويفسر ابن سينا إجتماع اللزوم مع الإرادة بتعريفه للإختيار؛ فالمختار بالحقيقة عنده هو" الذي لا يدعوه داع إلى فعل ما يفعله". أي إن إرادته غير تابعة لداع غير ذاته، وهو تعريف لا ينطبق إلاّ على الله، لأنه لا يختلف منه الغاية والفاعل، وصدور الوجود عنه ليس لغاية خارجة عن ذاته، فيكون الله قد خلق هذا العالم مختار وأن ما يعينه ابن سينا باللزوم، هو صدور فعل الله عنه لذاته وحسب.
ويرد هذا إلى العلم التام فهو معيار الإختيار على الحقيقة عند ابن سينا؛ وفيه يتناول فعل الإنسان.
وفعل الإنسان مسبوق بحكم العقل (النظري والعملي) وبه يصبح فعلاً إرادياً ؛ ويذهب إلى أن ما تعقله النفس وهي في البدن مشوب بتخيل وذلك لمخالطتها ذلك البدن (المادة) فالإرادة بالإنسان تحصل من تخيل، وعليه فإن صدور الفعل عن الإنسان لا يكون عن علم تام بل (علم مشوب بتخيل)، وبالتالي ليس صادراً عن إختيار وبعبارة ابن سينا (الإنسان مضطر في صورة مختار).
إن مبعث شعور الإنسان بالإختيار عند ابن سينا. هو تميزه بين الاختيار والإكراه؛ فالإكراه صدور الفعل بداع غير موافق للفاعل، حتى ولوكان فيه صلاحه؛ أما الاختيار فهو شعوره بأن فعله موافق لأقوى القوى فيه وهذا مبعث الشعور بالإختيار.
ثم ينتقل الى حكم الفعل الإنساني ويرده إلى ميتافيزيقا الوجود، فالكون لازم الصدور عن الذات الإلهية فهو واجب الوجود وهو مبدأ لجميع الموجودات، ووجودها عنه عين معقوليتها، لأن تلك اللوازم معلوميتها هي نفس= = وجودها لازمة الأول، وكل الموجودات عنه مقترنة بنظام العلة والمعلول يقول إن أسباب كل حادث جزئي تتركب تركيباً منتظماً على ترتيب المعلولي والعِلّي حتى ينتهي إلى حركة الفلك ومنها إلى تقدير الباري وإرادته، فإذن كل أفعالنا وإرادتنا وتدبيراتنا بقدر ونحن مجبرون عليه.
إن فعل الإنسان لازم من لوازم ما ساقت إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بُدّ؛ ولا بدَّ من وقوع ما يتبعها.
فأفعال الإنسان إذن تصدر على سبيل الوجوب ضمن ما يقتضيه تسلسل نظام العلة والمعلول.
ثم يعالج تساؤلاتٍ ثلاث حول القيمة الإخلاقية والفضيلة ومصدر الشرفي الكون.
1–يذهب ابن سينا أن الفعل الذي يصدر عن النفس وتتوخى منه خيرها الذاتي، أي الخير الذي فيها لصدورها عن واجب الوجود من حيث هو الخير بالحقيقة، فعلاً حسناً ، لأن فيه استكمالاً للنفس الذي تطلبه، وهو عين الثواب الذي به تسعد. وما يصدر عن النفس ولا تتوفر منه خيرها الذاتي يسميه ابن سينا فعلاً قبيحاً، لأنه لا يوصلها إلى الكمال المنشود؛ وبناءً على ما سبق يقيم ابن سينا القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني وكذلك المسؤولية الإنسانية بطلب الكمال للنفس.
2–أما الفضيلة عنده فهي ملكة ونسبة الأفعال الجميلة إليها كنسبة التأملات والأفكار إلى وجود اليقين؛ فكما أن التأملات والأفكار لا تُوجِد اليقين بل تُعيدُ النفس إليه، فكذا الأفعال الحسنة تُعِدُ النفس لقبول الملكة الفاضلة عن واهب الصور.
–الفضيله إذن تحصل للإنسان بفيض خاص بحسب استعداد نفسه لذلك الفيض، والنفس التي تصبح بأفعالها الحسنة مستعدة، فاضلة بالقوة، فيصبح بذلك الفيض فاضلة بالفعل
3–أما بما يعرضه عن الشر ومصدره فهو يذهب إلى عدم الشر الميتافيزيقي، لأنه يرى أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود وهو واجب الوجود بالحقيقة والشر عدم ذلك الكمال، ولما كان عدم واجب الوجود محالاً، كان الشر –ميتافيزيقياً– محالاً أيضاً، "لأن الله يفيض الخير لا على سبيل قصد، بل على أنه لازم عنه لأن ذاته خير".
أما وجود الشر في الكون فهو بالعرض ويكون إما بحكم الضروره، فالنار حتى تكون خيراً لا بُدَّ أن تحرق.
وإما لعجز المادة عن قبول النظام التام.
–نظرية ابن سينا ذات شقين أحدهما سيكولوجي والآخر ميتافيزيقي أما الأول فيذهب إليه ليميز بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، وأما الثاني ليوضح به تحول الحتمية إلى جبرية ودخول الفعل الإنساني ضمنها.
* اقتباس بتصرف من، د. سلمان البدور: كتاب العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية.

يبدأ الغزالي هذه المسألة على خلاف معظم المسائل في بيان وجهة نظره، وهو يرى أن هذه النظرة لا تنحصر عليه فقط وإنما هي رأي كل المسلمين، وهنا يستغل ما توصل إليه سابقاً ويستخدمه كمقدمات للوصول إلى نتائج ترتبط بالعلم الإلهي، فهو يعتقد أن العالم حادث صادر عن الله (تعالى) بإرادته وعليه فإن العالم كله معلوم لله " لأن الكل مراد له، وحادث بإرادته، فلا كائن إلاّ وهو حادث بإرادته"[1]، بمعنى أن الله (تعالى) يعلم كل شيء في هذا الكون لأن الكون صدر عن الله بإرادته، ويُلزم الغزالي من إثبات كون الله مريدا وعالما بما أراد فالله إذن حي، وبما أنه حي "فكل حي يعرف غيره"[2]، أما الفلاسفة الذين يرون أن العالم قديم وليس حادثاً، فعند الغزالي هذه المقولة توصل إلى أن الله (تعالى) لا يعرف غير ذاته "فأما أنتم، إذا زعمتم أن العالم قديم، لم يحدث بإرادته فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته؟! فلا بد من الدليل عليه"[3]، ومن هنا يشرع الغزالي في عرض أدلة ابن سينا في العلم الإلهي، ويعتقد أنه يمكن حصر أدلته في وجهين (أو فنين):

الأول: يرى ابن سينا أن الله عقل محض غير موجود في مادة، وبالتالي " فجميع المعقولات مكشوفة له"[4] فعنده الله يعرف الأشياء بكليتها أو بصورةٍ كليةٍ، وعلة عدم إدراك الأشياء هي المادة أي مخالطتها المادة، فيصبح سبب عدم معرفة الإنسان بالأشياء كلها لأنها تتعلق بالمادة بعكس الله والملائكة ، التي يعتقد ابن سينا أنها أيضاً تعرف الأشياء كلها.

يولد الغزالي هنا إشكالية فلسفية هي أزمة المصطلحات في رده على ابن سينا، وتظهر هذه الإشكالية عندما يطلب الغزالي تعريفاً للعقل ومن ثم يدرج عدة تعريفات ومعان له، بعضها يقبله وبعضها لا يقبله، أما التي يقبلها من التعريفات فهي التي يقصد بها أن العقل هو الذي يعقل الأشياء، وأما إذا كان القصد منه هو أن العقل هو الذي يعقل الذات وبالتالي يعقل غيره لأنه عَقَلَ ذاته، فهو تعريف غير مقبول عند الغزالي لأنه يحتاج إلى دليل وبرهان، وأما فيما يختص بربط الإدارك بالمادة فهو أيضاً مرفوض عند الإمام الغزالي، لأنه تم فيه استثناء المدركات المرتبطة بمادة الكون، فالله (تعالى)عند الغزالي عقلٌ ليس فيه مادة. فيكون الفلاسفة وتحديداً ابن سينا قد وقعوا في أغلوطة استثناء نقيض المقدم عنده، وهو استثناء غير منتج، ولتوضيحها أكثر يرى الغزالي أنه إذا تم ربط الإدراك بالمادة، وأن علة عدم الإدراك للإنسان هي مخالطته للمادة تصبح صورة القضية (إذا كان الإنسان مخالطا لمادة فإنه لايدرك كل الأشياء، أما الذي لا يخالط

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 142

[2] المصدر نفسه، ص142.

[3] المصدر نفسه، ص142.

[4] المصدر نفسه، ص142

المادة فهو يدرك كل الأشياء، وهنا تقع الأغلوطة حسب رأي الغزالي لأن فيها استثناء نقيض المقدّم).

لقد ولّد هذا القسم ردوداً كثيرة على الغزالي وتحديداً من ابن رشد، وهو ما سوف نراه في الفصل الثالث ، إلا أنه لا بدّ من الإشارة إلى أن الإمام الغزالي الذي عاب على ابن سينا وقوعه في أغاليط منطقية ،هو نفسه وقع في كثير منها هنا، فهو اعتبر أن ابن سينا وقع في أغلوطة استثناء نقيض المقدم، إلا ابن سينا كان يعرض القضية على صورة قياس حملي بسيط، وليس على صورة قياس شرطي متصل، فالقضية عند ابن سينا لا تخرج عن كونها،

مقدمة (1) (الإنسان يخالط مادة).

مقدمة (2) (كل من يخالط المادة لا يدرك الأشياء).

النتيجة (**الإنسان لا يدرك الأشياء**) بالتالي ابن سينا لم يقع في أغلوطة استثناء نقيض المقدم.

الثاني وهو في الوقت نفسه مدخل للمسألة الثانية في العلم الإلهي ، فقد بحث الإمام الغزالي في أنواع الأفعال حتى يصل منها إلى الفاعل، مما يوصله إلى علم الفاعل بالفعل، فالأفعال في نظر الإمام الغزالي لا تخرج عن نوعين: أفعال إرادية وأفعال ضرورية. أما الأفعال الإرادية فهي أفعال الإنسان والحيوان، والأفعال الضرورية هي التي تصدر عن فاعلها بغير إرادة منه، أي تصدر عنه بالضرورة كصدور النور عن الشمس، وفي هذا النوع يقول الإمام الغزالي إن الفلاسفة يعتقدون أن الكون صدر عن الله عن طريق اللزوم من الذات بالطبع والاضطرار، فيكون الله (تعالى) لا يعرف ولا يعلم الكون ، حسب رأي الغزالي في الفلاسفة ، لأن الكون يصدر عنه من جهة اللزوم، وهنا يقع الإمام الغزالي حسب الطرح السابق في إشكالين. الأول: أنه عندما أشار إلى الفلاسفة وهو يتحدث عن ابن سينا والفارابي ونسب هذا القول لهم فهو يقع في أغلوطة التعميم المتسرع، وافتقاره للبرهان على أن كل الفلاسفة قالوا ذلك، وترافقه هذه الأغلوطة (التعميم المتسرع) عندما يعتبر أن الأفعال لا تخرج عن ضربين، لأنه أسقط منها ضرباً ثالثاً وهي أفعال الله (تعالى). أما فيما يتعلق بعلم الله (تعالى) بالكليات والجزئيات، فالفلاسفة حسب رأي الغزالي يعتقدون، وهنا الإشارة لابن سينا، أن الله لا يعلم إلا المعلول الأول أي العقل الأول الذي يفيض عنه، وما دام أنه لا يصدر عن الله (تعالى) الواحد إلا واحد، فهو لا يعلم إلا ذلك الواحد، وهذا الحال ينطبق على العقل الأول الذي لا يعلم إلا العقل الذي يليه وهكذا، فالعالم عند الغزالي في نظرته للفلاسفة لم يوجد مباشرة بل بالتوسط، وبالتالي فلا يلزم عنه إذن أن يكون عالماً بما يصدر عما يصدر عنه، ونجد إصرار الغزالي على أن الفلاسفة متناقضون مع أنفسهم عندما يقدم افتراضات في بداية المسألة الثانية في العلم الإلهي عنده، ويعتبر أنها مسلمات تم إثباتها، ويخلص منها إلى نتيجة هي أيضاً مسلمةٌ عنده.

فالافتراض الذي سلم به هو أن الفلاسفة يعتقدون أن الفعل الإلهي صادر عن الله تعالى بالضرورة والنتيجة هي أن الله لا يعرف ذاته، عند الفلاسفه، لأن " الشمس يلزم منها النور، ولا يعرف واحد منهما الآخر، كما لا يعرف غيره، بل من يعرف ذاته يعرف ما يصدر عنه، فيعرف غيره "[1]، ولا يكتفي الغزالي بالوقوف عند هذه النتيجة بل يسترسل في استنتاجه هذا ليصل إلى نتيجة نهائية، هي أن الفلاسفة جردوا الله (تعالى) من صفاته مثل السمع والبصر ... إلخ، فيصبح الله (تعالى) عند الفلاسفة هو والميت سواء. أما المسألة الأخيرة التي بحث الإمام الغزالي فيها، فهي العلم الإلهي، وهي مرتبطة بأن الله (تعالى) يعرف الجزئيات الداخلة في الزمان، ولا يعرف أحوال الكائن سواء في الماضي أو الحاضر، فهنا يبدأ الغزالي بعرض أدلة ابن سينا والفلاسفة لأنه " لابد أولاً من فهم مذهبهم"، ثم الاشتغال بالاعتراض "[2].

فالفلاسفة في نظر الغزالي يدّعون أن الله يعلم الجزئيات علماً كلياً، أي علماً غير داخل في الزمان وأقسامه، فالله تعالى يعلم الحوادث بأسبابها وأركانها لأنه هو مصدرها جميعاً "كـذا علمه بجميع الحوادث، فإنها إنما تحدث بأسباب، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية، السماوية. وسبب الحركة الدورية نفس السموات، وسبب تحريك النفـوس، الشوق إلى التشبه بالله تعالى. والملائكة المقربين."[1] فكان علمه بها علماً ضرورياً لايدخل فـي زمان ولا يشبه العلم الجزئي أو الحسي المختص بجهةٍ ما ووقتٍ ما، "فالكل معلوم له، أي هـو منكشف له، انكشافاً واحداً متناسباً، لا يؤثر فيه زمان"[4]، وإلا لدخل على علم الله التغيـر مـن جراء علمه بالحوادث والأفراد المتغيرة " وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمـان، فـلا يتصور أن يعلمه "[5] لأنه يوجب التغيير فالعلم بالجزئيات يتبع المعلوم وتغير المعلـوم يقضـي تغير العلم، وهذا بدوره يقتضي تغير العارف أو العالم وهو محال عند الحديث عن الله.

ويعرض الغزالي في شرحه لأدلة الفلاسفة أمثلة منها: معرفة الله بالكسوف والخسـوف قبل وأثناء حدوثهما، فعلم الله بهما علمٌ بأسبابهما فقط عند الفلاسفة، أما أنه حدث اليوم أو سوف يحدث بعد أسبوع فلا علاقة لعلمه به. وأما عن العلم الكلي فيقدم مثالاً وهو " أن زيداً مثلاً، لـو أطاع الله تعالى أو عصاهُ، لم يكن الله عزّ وجلّ عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه، فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن...، وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقـاً، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص"[6].

---

[1] المصدر نفسه، ص147.
[2] المصدر نفسه، ص 149.
[3] المصدر نفسه، ص 150.
[4] المصدر نفسه، ص 150.
[5] المصدر نفسه، ص 150.
[6] المصدر نفسه، ص 151.

يفحص الغزالي هذه الحجة بدليلين أولهما: أن لله علماً أزلياً واحداً بالحوادث لا يلحقه التغيّر، لأن التغيّر إنما يرجع إلى اختلاف أحوال المعلوم، وهي إضافات تتعلق بالمعلوم وليس بالله العالِم، " إن هذه الاختلافات، ترجع إلى إضافات، لا توجب تبدلاً في ذات العلم، فلا توجب تغيراً في ذات الله العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة"[1]، ويوضح هذا الطرح بمثال، فمثلاً الشيء يكون على يمين الرائي(الناظر) ثم يصبح على شماله، أما وضع الرائي (الناظر) فهو لا يتغير،بمعنى التغّير يحدث في زاوية النظر وليس في ماهية الناظر .

وثاني الأدلة: أن التغير عند الفلاسفة يستحيل على القديم ،كما تم ذكره في المسائل السابقة،والعالم عند الفلاسفة قديم، وهو مع ذلك لا يخلو من التغير عندهم، فما دليل الفلاسفة على استحالة التغير في الله مع أنه قديم، " وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو من التغير، فإذا عقلتم قديماً متغيراً، فلا مانع لكم من هذا الإعتقاد"[2] بحق القديم (الله).

---

(1) المصدر نفسه، ص 153.
(2) المصدر نفسه، ص155.

رابعاً

نظرة الإمام الغزالي لأفعال الله (تعالى) ومفهوم السببية

يرتبط الجزء الأخير من هذا الفصل بنظرة الإمام الغزالي إلى أفعال الله (تعالى) من جهة، وعلاقة الأسباب بمسبباتها من جهة أخرى، فنكون بذلك قد أكملنا نظرية الغزالي في نظرته إلى الفعل والعقل من حيث علاقة العلم الإلهي بالفعل والعلم الإنساني.

ونجد هنا طروحات جديدة في نظرته إلى الأسباب ومسبباتها، أو ما يعرف بمفهوم السببية؛ فقد طور الإمام الغزالي نظرية التراخي الأشعرية ونظرية الكسب عندهم، وأعطاها بعداً جديداً، إلا أن براهينه لا تختلف في الجوهر عن براهين نظرية الكسب الأشعرية، وكذلك نظرته لأفعال الله تعالى، فهي نظرية أشعرية في صورتها الأولى ويظهر الاختلاف فقط في تعريفه للمفاهيم المرتبطة بتلك النظرية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الموضوعات قد تعرضت إلى نقد لاذع إن لم يكن هدماً من قبل عدد من الفلاسفة، وتحديداً من ابن رشد، فيكون من باب منهجية هذا البحث أن تعرض أدلة الغزالي فيها، دون التطرق إلى الانتقادات أو الردود التي سوف يتم عرضها عند البحث في فلسفة ابن رشد، ولكن هناك ردوداً لم يتناولها ابن رشد في بحثه، فوجب علينا هنا الإشارة إليها، ومن هذه الردود أزمة المصطلحات التي سوف تظهر لنا جليّا عند تعاملنا مع نظرة الغزالي إلى أفعال الله، وكذلك دوافع بحث الغزالي في مفهوم السببية التي لا تستقيم النظرة إليها إلا بمعرفة تلك الدوافع.

نستطيع أن نحدد نظرة الغزالي لأفعال الله (تعالى) من خلال عدة مقدمات، ولكن قبل ذلك لابد من الانتباه إلى قضية قد تكون مفصلية توقعه في طرح متناقض، وهي أن الغزالي بحث في أفعال الله في كتبه المتقدمة وكذلك المتأخرة قبيل انتقاله إلى مرحلة التصوف، وسوف نجد اختلافا جوهرياً في تلك النظرة، إلا أنه إذا ما وضعنا افتراضاً أساسياً مفاده أن معاني المصطلحات في القسم الأول من مؤلفاته اختلفت عنها في القسم الأخير من المؤلفات، فهذا يخرج النظرة لأفعال الله عنده من دائرة التناقض، ويدخلها في دائرة التبرير والتسويغ.

يرى الغزالي أن أفعال الله (تعالى)"جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب"[1]، وقد قدّم لنا الغزالي ثلاثة تعريفات مختلفة لمفهوم الواجب الذي لا يجوز وصف أفعال الله به "الواجب ما في تركه ضرر ظاهرٌ، فإن كان ذلك في العاقبة أعني بالآخرة وعُرف بالشرع فنحن نسميه واجباً، وإن كان ذلك في الدنيا وعُرف بالعقل فقد يُسمى أيضاً ذلك واجباً"[2] ،فمعنى الواجب هنا مرتبط بالضرر، وبالتالي فهو معنى لا ينطبق على أفعال الله فيكون ذكره من باب الحصر فقط،

---

(1) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 415.
(2) المصدر نفسه، ص419.

إلا أننا لو تأملنا هذا التعريف لوجدنا أن هناك أموراً تدرك بالعقل وبالتالي يكون العقل مشــرعاً لها، وهذه النظرة نجدها قد تغيرت في كتاب (إلجام العوام عن علم الكلام) الذي هو من أواخــر مؤلفات الغزالي "والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدي إلى ما بعد الموت... ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصي ونفع الطاعات... ولا سيما على سبيل التفصــيل والتحديــد... كمــا وردت به الشرائع... بل أقروا بجملتهم أن ذلك لايدرك إلا بنور النبوة... وهي قوة وراء قــوة العقل يدرك بها من أمر الغيب في الماضي والمستقبل أمور لا على طريق التعرف بالأســباب العقلية"[(1)] ، فهو في هذا النص يبين أن العقل لا يستطيع الوصول إلى ضرر المعاصــي ونفــع الطاعات، وهي أمور لا تحدث بعد الموت وإنما هي أمور دنيوية، فتصبح نظرته هنا للعقل في إدراك ضرر المعاصي ونفع الطاعات نظرة متناقضة لنظرته للعقل، الذي يقرّ الأمور الدنيويــة وتعتبر واجبة، وتأويل هذا التناقض يمكن استخراجه من عبارتــه "...ولا ســيما علــى ســبيل التفصيل والتحديد" ، ولكن يبقى السؤال الذي ليس له إجابة: هل يمكن لواجب أن يكون واجبــاً دون أن يكون مفصلاً أو محدداً؟ وخصوصاً أنه يصرِّح بأن "العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع"[(2)].

المعنى الثاني الذي قدمه الغزالي للواجب يرتبط بـــ "ترجح فعله على تركه لما يتعلق من ضرر بتركه"[(3)] ، ونجد أن هذا التعريف يلتقي مع التعريف السابق في كون كليهما يشير إلى "التعرض للتضرر وكان أحدهما أعم؛ إذ لا يختص بالآخرة، والآخرة أخصّ وهو اصطلاحنا"[(4)].

أما المعنى الثالث وهو الذي لا يرتبط بأفعال الله (تعالى) "وهو الذي يؤدي عدم وقوعــه إلى محال"[(5)]، فتصبح أفعال الله (تعالى) جائزة من جهة أنها غير مفروضة عليه (تعالى) واجبة كون عدم وقوعها يدخل في باب المحال، فالوجوب هنا وجوب منطقي وليس وجوباً مفروضــاً على الله (تعالى).

أما فيما يصدر عن الله (تعالى) فيرى الإمام الغزالي أنه "يجوز لله تعالى ألاّ يخلــق وإن خلق فله أن لا يكلف عباده. وأنه يجوز أن يكلفهم مالا يُطاق. وأنه يجوز منه إيلام العباد بغيــر عوض وجناية. وأنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم. وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب

---

(1) الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص 98.
(2) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 415.
(3) المصدر نفسه، ص 419.
(4) المصدر نفسه، ص 419.
(5) المصدر نفسه، ص 419.

المعصية. وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع. وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل. وأنه لو لم يبعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة"[1].

قدم الإمام الغزالي أدلة وبراهين على كل قضية من القضايا السابقة السبع، وهي في مجملها رد على المعتزلة، فهو هنا يهدف إلى إثبات طرحه، من جهة، وإثبات بطلان فكر المعتزلة، من جهة أخرى.

فالقضية الأولى المتعلقة بالخلق والتكليف نجده قد حلها من خلال التعريفات السابقة للواجب، والواجب يختلف تماماً عن معناه عند المعتزلة، فالإشكالية لا تخرج عن كونها أزمة مصطلحات هنا، فهو يطلب من المعتزلة "فإن أردتم معنى رابعاً ففسروه أولاً ثم اذكروا علته"[2]، إلا أننا قدمنا فهماً من تعريفه الثالث يتفق وفهم المعتزلة، فتكون قضية الخلاف قضية عنادية ليست إلا.

والقضية الثانية (أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه)، فدليلها عند الغزالي متعلق بفهم التكليف في كون أن "له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام ولهُ مصدرٍ وهو المكلِّف، ولا شرط فيه إلاّ كونه متكلّماً، وله مورد وهو المكلَّف وشرطه أن يكون فاهماً للكلام... والتكليف نوع خطاب وله متعلّق وهو المكلَّف به وشرطه أن يكون مفهوما فقط، وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام"[3]، ربط الإمام الغزالي التكليف بمصدره ومتلقيه واعتبر أن الإمكان لا يدخل كشرط للتكليف، إلاّ أنه هنا أهمل عنصرين أساسيين، عنصر العدالة التي يقرها كصفة لله (تعالى) وكذلك عنصر العلم، وهذا يتناقض تماماً مع طرحه المتأخر في كتاب (إحياء علوم الدين) والكتاب المنبثق عنه (قواعد العقائد) اللذين يرى فيهما بما يتعلق بأفعال الله "وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلاّ وهو حادث بفعله، وفائض من عدله، على أحسن الوجوه وأكملُها، وأتمها وأعدلها، وأنه حكيم في أفعاله، عادل في أقضيته، لا يقاس عدله بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى"[4]، إن محاولة التوفيق بين النصوص السابقة يمكن الحصول عليها من خلال الأدلة التي قدمها الإمام الغزالي على جواز التكليف بما لا يُطاق، فهو يرى أن " الله (تعالى) كلّف أبا جهل أن يُؤمن وعلِمَ أنه لا يؤمن"[5]، هذا الدليل يساند طرح الغزالي إذا أخذناه

---

[1] المصدر نفسه، ص 415-416.
[2] المصدر نفسه، ص 435.
[3] المصدر نفسه، ص 439.
[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص 16.
[5] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 444.

بمعزل عن صفات الله تعالى وشروط أفعال الإنسان، فهو منسجم مع طرحه في هـذه الجزئية ويعزز ذلك نظرته في السببية كما سوف نرى، إلا أن خصوم الغزالي لا يتفقون معه أبداً في هذا الفهم، لكون خصومه،وهنا الإشارة إلى المعتزلة، قد وضعوا شروطاً لأفعال الإنسان ، كما سبق توضيحها في الفصل الأول، فيصبح فهمها عند خصومه أن أبا جهل خلق فعل كفره ولم ينفذ أمر فعله بالكفر، وإلا لكان أبو جهل من أوائل المؤمنين.

أما القضية الثالثة التي تتعلق (بإيلام البريء والحيوان) فقد تعامل الإمام الغزالي معها من جانبين، الأول؛ من خلال قياس الغائب على الشاهد" ولكنا نقول: أما إيلام البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس"[1] ،والجانب الثاني مربوط بمعاني الواجب التي قدمها سابقاً فتكون محالة في حق الله(تعالى).

أما فيما يخصّ القضايا من الرابعة حتى السابعة المتبقية والتي هي (أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم. وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية. وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع. وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل. وأنه لو لم يبعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة فينطبق عليها نفس الأدلة التي استخدمها في القضايا الأولى والثانية والثالثة، وبالتالي تنطبق عليها نفس الردود.

---

[1] المصدر نفسه، ص 448-449.

مفهوم السببية عند الإمام الغزالي.

يجد بعض دارسي الإمام الغزالي في موضوع نفيه للسببية صعوبة كبيرة في فهم الغايات التي يهدف الغزالي للوصول إليها في هذا الطرح، فموضوع السببية عنده مبنيّ على رفض العلاقة المباشرة أو غير المباشرة بين الأسباب ومسبباتها "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، ليس ضرورياً عندنا"[1]، وهذه العلاقة في وضعها الطبيعي لا تحتاج بأي صورة من الصور إلى إثبات،كما يرى بعض دارسيه، فهي تدرك مباشرة بمجرد النظر إلى العالم المحيط بنا، مما دفع هؤلاء الدارسين إلى وضع نظريات حول السببية عند الغزالي تتسم بكونها توفيقية أحيانا،إذ "لم يقبل الغزالي في فحصه للعقل، الضرورة إلا في الرياضيات والمنطق. فإذا كان في ما بعد الطبيعة والأخلاق والطبيعة غير ما هو موجود ممكن الوجود ولا يلزم خلفا، فمردّ ذلك إلى أن المعرفة، في هذه الميادين، ليست تحليلية ولا تحصيلية أصيلة ولكنها تجريبية بالنسبة للطبيعة وسماعية أو تجريبية في الميدانين الأولين... وليست الضرورة"[2] أو تأويلية أحيانا أخرى "ولقد خلصت إلى نتيجة هي أن. نكران الغزالي للعلية، الطبيعية منها بالخصوص، أكدته نتائج علوم هذا العصر، وإن اختلفت السبل المنتهجة والأهداف المتوخاة"[3].

بناء على ما سبق، ارتأيت وضع منهج لدراسة هذا الموضوع عند الغزالي لفهم وتفسير نفيه للسببية. يقوم على الربط بين ما صرح به حول ذلك في كتبه وبين تاريخه وما أخذه عن أساتذته.

يفهم من الكتب التي تناول الإمام الغزالي فيها السببية أن هدفه إثبات وقوع المعجزات، من جهة، وإثبات تدخل الله(تعالى) بالكون ،من جهة أخرى، ويظهر سؤال هنا: هل تكفي هذه الأسباب لنفي مفهوم تقوم عليه كل العلوم الإنسانية والطبيعية ؟ أم أن هناك أسبابا أخرى لم يصرح بها الغزالي وإنما تفهم من البنية الفلسفية لفكره؟ وهذا ليس التساؤل الوحيد وإنما هناك عدة تساؤلات أخرى ترتبط به، مثل: كيف درس الإمام الغزالي الفقه الشافعي وتبناه وأبدع فيه وهو مبنيّ أصلا على إصدار أحكام فقهية مبررة بأن كذا هو علّة كذا، وبالتالي الحكم بكونه حلالا أم حراما؟ وهل يمكن استنتاج أن الإمام الغزالي لم يبحث في مفهوم السببية في بداياته الفكرية ولم يفكر فيه إلا بعد فترة معينة؟ وإن كان كذلك فمتى ظهرت هذه الفترة؟ وهل يمكن أن تكون مرحلة الشكّ التي مرّ بها الغزالي هي وراء نظرتهإلى السببية ؟ أم أنه أخذ هذه الفكرة من

---

(1) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 176.

(2) المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي**، ط1، تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر ، 1978م، ص92.

(3) زيكي، علي، **فكرة العليّة في فلسفة الغزالي أبو حامد**، ط1، الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 1977م، ص12.

أستاذه الجويني وطوّرها ؟ وإن كان كذلك فما نظرة الجويني للسببية؟ وكذلك كيف يمكن لمــن ألــّف في المنطق أن ينفي مفهوم السببية القائم على العلاقات، وأساس المنطق هو العلاقة بــين القضايا، أم أنه استثنى المنطق من نظريته في السببية؟

هل يصحّ لنا وضع فرض قائم على احتمال من اثنين؟ الأول: أن الغزالي كان يهدف مــن بحثه في السببية إثبات المعجزات وعلاقة الله بالكون فقط، فترتب على ذلك وقوعه في أغلوطة التعميم المتسرع، فنفى مفهوم السببية على الإطلاق. والاحتمال الثاني: أن الغزالي عندما تبنــى النظرية الأشعرية الخاصة بعلاقة الله بالكون أضاف لها مفهوم نفي السببية، ليكون هذا الطــرح مميزا لنظرته إلى تلك العلاقة عن نظرة الأشاعرة. لذلك فالقضية لا تخرج هنا عن تبديل ألفاظ بأخرى، وصورة من صور العناد المعروف عن الغزالي في بعض الأحيان، وهو ما أدركه من ردّ عليه في موضوع نفي السببية وتحديدا ابن رشد.

تلقى الإمام الغزالي العلوم الفقهية والفكر الأشعري من أستاذه الإمام الجوينى وأخــذ عنــه المنهج في دراسته لهما، ولا بدّ لنا هنا أن نعرف نظرة الإمام الجويني لمفهوم الســببية حتــى نستطيع أن نثبت أو ننفي البعد التاريخي لظهور فكرة السببية عند الغزالي.

يعرّف الإمام الجويني العلم على أنه "معرفة المعلوم على ما هو به"[1]، ويكون عنده شــرط العلم "النظر الصحيح إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة تنافي العلم، حصل العلم بــالمنظور فيــه على الاتصال بتصرّم النظر. ولا يأتي من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له، ولا يولــّد النظر العلم، ولا يوجبه إيجاب العلــّة معلولها "[2]، وبالتالي فالتزام العلــّة بــالمعلول لا يوجب العلم عند الجويني، والعلاقة بين النظر والعلم كالعلاقة بين "الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. تلازمهما لا يقضي بكون إحدهما موجدا، أو موجبا، أو مولــّدا"[3]، فالعلاقة الضرورية بين العلم والنظر عند الجويني ليست ضرورية، ومنها فالعلاقــة بين العلــّة والمعلول ليست ضرورية، والجويني يتفق هنا مع النظرية الأشعرية القائمــة علــى أساس التــّراخي بين العلة والمعلول، فتكون نواة الإمام الغزالي الفكرية قد أخذها مــن شــيخه الجويني وطوّرها ، والسؤال هنا: متى بدأت هذه النظرية بالظهور في مؤلفات الغزالي؟ المتتبع لمؤلفات الغزالي يجد أن النظرية السببية جاءت في بداياتها للردّ على المعتزلــة، بمعنــى أنهــا

---

[1] الجويني ،إمام الحرمين (ت478 هــ/1085م)، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ، (تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد)، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002م ، ص12.

[2] المصدر نفسه ، ص6.

[3] المصدر نفسه ، ص6–7.

ظهرت في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) الذي ألفه في الفترة ما بين(478هـــــ - 488هـــــ)، وصقل هذه النظرية ووضع قواعدها في كتابه (تهافت الفلاسفة)الذي ألفه في الفترة نفسها ، ثـــم جاءت بعدها مباشرة فترة الاعتزال، حيث اعتزل الناس في المنارة الغربية من الجامع الأموي. من خلال هذا التتبع التاريخي نستطيع أن نثبت أن مفهوم السببية ظهر عند الغزالي كتطوير لفكر الجويني والأشاعرة، ولم يكن نتيجة لظهور الشك عنده، لأن مرحلة الشك جاءت بعد صـــياغته لنظريته في السببية وليست قبلها. ويبقى السؤال الأساسي: لماذا طرح الغزالي هذه النظرية؟ وما الدوافع التي وجهت فكره فيها؟ للإجابة على هذا السؤال لا بد من طرح افتراض يساعدنا فـــي التوفيق بين طروحات الغزالي المختلفة في نظرته إلى السببية التي صاغها في كتاباته الفلســـفية الأولى، وتعامل مع جوهرها في معظم كتاباته، سواء المتقدمة منها أو المتأخرة.

ولا بدّ لنا أولا من تقديم لنظرة الغزالي في نفي السببية قبـــل التفصـــيل فـــي تصـــور افتراضي حول أسباب ظهور تلك النظرة عنده .

بحث الغزالي في مفهوم السببية يتمحور حول طبيعة العلاقات بين الأســـباب ومســـبباتها، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية، بمعنى هل هذه العلاقات هي مجرد اقتـــران لـــيس فيـــه ضرورة؟ يصرح الغزالي بأن " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، ليس ضرورياً عنـــدنا"[(1)]، فبالتالي يكون حصول شيء أو وجود شيء بموجده أو بمسببه ماهو إلاّ اقتران مرده إلى العادة، وتكرار وجودهما ، أي السبب والمسبب، هو ربط ذهني عند الإنسان، ولا توجد ضرورة منطقية في حال توفر الثاني إلى وجود الأول "ولم ندّعي أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها، مرّة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها علـــى وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه."[(2)].

إن المستقرئ لأدلة الغزالي في إثبات هذه النظرية يجد الأدلة تدور في محورين، ومنهما نستطيع أن نكتشف دوافعه، الأول؛ إثبات المعجزات وخرقها لمبدأ العادة، والثاني؛ هو تأكيد قدرة الله في العالم والعناية الإلهية به، فتصبح هذه النظرية هي تطوير لنظرية الكسب الأشعرية وليس تكرارا لها كما فهمها البعض"ما يقوله الغزالي[في مفهوم السببية]هو تكرار لموقف أبي الحســـن الأشعري والأشاعرة بعامة، أي أهل السنة والجماعة"[(3)]،لأن الغزالي يرى أن كل عمل في هـــذا العالم يرجع إلى تقدير الله سبحانه وتعالى " فإن اقترانها... من تقدير الله سبحانه، يخلقها علـــى

---

(1) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 176.
(2) المصدر نفسه، ص 179.
(3) بدوي ،عبد الرحمن و أخرون ،**ابو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره،ط1**،الرباط:المغرب منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس ،1988 ،ص246

التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه"[1]، لأن الله قادر على "خلق إرادة من غير علـم بـالمراد، وخلق علم من غير حياة، ويقدر على أن يحرك يد ميت، ويقعده، ويكتب بيده مجلدات، ويتعاطى صناعات، وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه، ولكنه، لا يرى ولا حياة فيه، ولا قـدرة لـه عليه، وإنما هذه الأفعال المنظومةِ، يخلقها الله تعالى، مع تحريك يده، والحركة مـن جهـة الله تعالى "[2]، فالغزالي ينفي السببية حتى ينفي فكرة التولـّد عند المعتزلة، لأن التولد يفترض "تقدم المُسَبِّب على المُسبَّب زمنيا كتقدم القدرة على المقدور مثلا، وهذا ما ينكره الأشاعرة، إذ يقرون فقط بفعل التساوق والتزامن بينها"[3]، والغزالي ذهب أبعد من ذلك فاعتبر التساوق والتزامن من باب تكرار العادة ليس إلا "فلا سببية إلا السببية الإلهية، ولا فاعلية حقيقية إلا وردّت إلى السبب الحقيقي"[4]. لذا نستطيع أن نستنتج أن بحث السببية عند الإمام الغزالي بحث ديني بحت ليس له علاقة بالعلوم الطبيعية أو الإنسانية، فقد طرحه كردّ على الفلاسفة والمعتزلة من قبلهم، من باب إثبات حجته، وبالتالي فقد عمّم مفهومه للسببية مما أوقعه في مغالطة التعميم المتسـرّع. إلا أن الإمام الغزالي تدارك هذ التعميم في مؤلفاته المتأخرة، وتحديدا في كتاب (إحياء علوم الـدين)، حيث اعتبر العقل "وسيلة للفهم واكتساب المعارف وحسن التصرف، لا علاقة له وفقا لطبيعتـه بالتقويم والقدرة والوصول إلى دَرْك اليقين. من هنا برزت مفاهيم أخرى وأسمى عند الغزالـي تكمل دور العقل وتتجاوز وظيفته كمفهوم "القلب" و"الوجدان" و "الإرادة". وكذلك برز العرفـان والإلهام الصوفي في أعلى درجات المعارف الموصلة إلى اليقين، بينما تبقى المعرفة العقلية في المقام الثاني" [5]، فاليقين عند الغزالي " كلمة تستخدم كشكل من المعرفة يقدم البـراهين التـي عندها يصبح الإنسان متأكدا، أي لا يتولد بعدها أي شكّ ممكن"[6].

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ، ص 176.
[2] المصدر نفسه، ص 182.
[3] جهامي ،جيرار، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة(بين الغزالي وابن رشد)**، بيروت: دار المشرق، بدون سنة نشر ، ص22.
[4] المصدر نفسه، ص 24.
[5] المصدر نفسه، ص 24.
[6] Shehadi, fadlou, **Gazali's Unique Unknowable God,** Volume One, Neththerlands: E.J. Brill, Leiden, 1964, P73..

الفصل الثالث

العقل والفعل عند ابن رشد

مقدمة

يقع هذا الفصل في أربعة أقسام، يتناول كل قسم منه جزءاً من نظرة ابن رشد إلى موضوع البحث، بحيث تشكل مجتمعة نظرته إلى العلاقة بين العلم والفعل الإلهيين، والعلم والفعل الإنساني، وتجيب الأقسام الأربعة في هذا الفصل عن عدة تساؤلات حول فلسفة ابن رشد. وقبل مناقشة هذه التساؤلات وعرضها، تجدر الإشارة إلى أن بعض الدارسين لابن رشد بحثوا في هذا الموضوع بدلالات مختلفة، بمعنى "أن اسم العقل الذي حظي بهذا الإجماع بين الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم لم تكن له دلالة واحدة، بل دلالات مختلفة تجعل المرء يجازف بالقول إنه كان لكل فيلسوف ولكل متكلم وفقيه عقله الخاص أو فهمه الخاص له "[1]، فمعنى العقل والفعل في هذه الدراسة هو العلم والفعل الإلهيان وعلاقتهما بالعلم والفعل الإنسانيين، فالتشابه بين هذه الدراسة وبعض دارسي العقل عند ابن رشد تشابه في الألفاظ وليس في الدلالات.

نحاول في القسم الأول الإجابة عن عدة تساؤلات نصنفها إلى مجموعتين.

الأولى منها تساعدنا في فهم المنهج الذي اتبعه ابن رشد في دراسته للعلم والفعل الإلهيين، وأهم هذه التساؤلات : ما علاقة الفكر الأرسطي غير الديني بمنهج البحث في موضوع ديني ذي صبغة فلسفية؟ ولماذا قام ابن رشد بالتفريق بين الطرق البرهانية، والطرق الشرعية، والطرق الجدلية ؟ وما معيار هذا التفريق؟ ومتى يستخدم ابن رشد الطرق الشرعية، ومتى يستخدم الطرق البرهانية، ومتى يستخدم الطرق الجدلية؟ وفي حال استخدامه للطرق الشرعية، فما دور التأويل فيها؟ أليس التأويل شكلا من أشكال الطرق البرهانية ؟ هل نستطيع أن نخرج بنظرية مفادها أن ابن رشد فصل الطرق الشرعية عن الطرق البرهانية ، ثم أعاد دمجها بطريقة غير مباشرة من خلال التأويل ، ليخرج غير المختصين بالفلسفة من إطار البحث في الموضوعات الدينية الشائكة ، والتي تحتاج إلى معرفة وإتقان للمنطق الأرسطي؟ وهل نستطيع أن نعتبر تقسيماته للناس على أنهم علماء أو جمهور أو جدليون ما هي إلا طريقة للتصريح بأن العلماء فقط هم الذين يحق لهم البحث الديني؟ وهل كانت ردوده على من خالفه في بعض الأحيان ردوداً ذات نظرة استعلائية عليهم، لكونهم يجهلون المنطق الأرسطي؟ وهل نستطيع أن نستخدم هذه الأدلة في إثبات أن ابن رشد لم يكن فيلسوفا توفيقيا وإنما هو فيلسوف بحث في الدين مسلحاً بأدلة منطقية.

---

[1] المصباحي ، محمد، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،1998م، ص41.

أما المجموعة الثانية من التساؤلات فتتعلق بالمصادر والمراجع التي اعتمد عليها ابن رشد في دراسته لفكر من خالفه ، وهذه الأسئلة مرتبطة بالفترة التي عاش فيها والفترة التي سبقتها والأثر الذي تركته هاتان الفترتان في نظرته إلى من خالفه عموما ، وفي نظرته لفكر الإمام الغزالي تحديداً ، فهل جعلت تلك الفترتان بأحداثهما نظرة ابن رشد للإمام الغزالي نظرة متحيزة غير موضوعية ؟ أم أنه خالف الغزالي بناء على قراءاته لمؤلفات الغزالي ؟ وهل اطلع ابن رشد على جميع مؤلفات الغزالي مع أنه صرح في بعض مؤلفاته أنه يفتقر إلى عدد من المراجع ؟ وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر يرتبط بطرحه حول فكر بعض من عارضهم وانتقد فكرهم مثل الأشاعرة والمعتزلة ، فهو يصرح بعدم اطلاعه على كتبهم – المعتزلة تحديدا _ مما يدفعنا أن نثير تساؤلاً جوهرياً : هل من منهج ابن رشد في التأليف أن يستقي الفكر من غير أهله بل أحياناً من خصومهم ؟ وهل هذا منهج مقبول من فيلسوف كابن رشد؟ وقد يقول قائل إن المؤلفات التي صرّح فيها بعدم اطلاعه على تلك الكتب هي مؤلفات أنشأها في البدايات ثم اطلع على هذه الكتب في فترة متأخرة ، فنسأل هنا : أليس من منهج ابن رشد في التأليف مراجعة وتدقيق مؤلفاته كما ذكر معظم من أرّخ له؟ ويظهر سؤال آخر هو: كيف نظر من ألف عن ابن رشد إلى هذا الموضوع ، فهل اعتبروها نقطة ضعف عنده أم أنهم مروا عليها مرور الكرام؟.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل سنتناول نظرة ابن رشد إلى المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة)، والتي ستقودنا لنظرته إلى صفات الله (تعالى) وسنحاول في هذا القسم الإجابة عن عدة تساؤلات : من أين استقى ابن رشد نظرته إلى المعتزلة والأشاعرة ؟ وهل أحاط بكامل فكرهم من مصادره الأصلية أم من مؤلفات كتبت حول أفكارهم ، ومضمون معظمها نقد لأفكارهم من قبل خصومهم؟ ولماذا لم يتطرق ابن رشد للطروحات الجوهرية عندهم ؟ وهل عارضهم في بعض مؤلفاته في بعض أفكارهم ثم رجع فأيدهم في هذه الأفكار بصورة غير مباشرة ؟ وما التطوير الذي أحدثه ابن رشد في النظرة إلى صفات الله ؟ وهل هناك نظرية خاصة به في هذا الموضوع ؟

ويختم هذا القسم بنظرية ابن رشد في علاقة الصفات بالذات الإلهية وسنجيب فيه عن الأسئلة التالية : ما هي الصفات التي أقرها ابن رشد كصفات قديمة لله ؟ وما هي الصفات التي لم يقرّ بقدمها؟ وهل للطرق البرهانية التي استخدمها ابن رشد في هذا الموضوع أثر في اعتباره لبعض الصفات أنها قديمة أو أنها حادثة ؟ وهل ردود ابن رشد على الإمام الغزالي والأشاعرة والمعتزلة في هذا الموضوع تتسم بالتحكم والعناد ؟ هل تنقّل ابن رشد في هذا الموضوع بين الطرق البرهانية والطرق الشرعية ؟ وهل استخدم فيها التأويل ؟ وما معيار هذا التنقل؟ وهل كان للفكر الأرسطي حضور واضح في هذا الموضوع ؟

سنتناول في القسم الثالث موضوع أفعال الإنسان عند ابن رشد ، وهو موضوع له ارتباط وثيق بصفات الله عموماً وبالعلم الإلهي بالجزئيات خصوصاً، فيكون هذا القسم استنتاجيا،لو جاز لنا تسميته بذلك، وهو يجيب عن الأسئلة الآتية : هل يعلم الله (تعالى)الجزئيات المحدثة أم أن علمه بها كنظرية ابن سينا على نحو كلي فقط ؟ وما التسويغ لنظريته في العلم الإلهي بالجزئيات ؟ هل اعتمد فيها على الطرق البرهانية أم الطرق الشرعية ؟ وهل نستطيع الوصول من نظرته للعلم الإلهي بالجزئيات فقط إلى نظرته لحرية الإرادة والفعل للإنسان ، أم أنه تناول هذا الموضوع صراحة في بعض كتبه ؟ هل نستطيع أن نعتبر أن الإنسان حرّ مطلق عنده أم أنه مسيّر في صورة حر ، كما ظهر عند من خالفه ؟ هل يمكن الخروج من نظرته لمفهوم السببيّة بتصوّر لعلاقة الإنسان بأفعاله ؟ أو بلغة أدق : ما مفهوم السببية عنده ؟

أما القسم الرابع والأخير في هذا الفصل فهو يقوم على علاقة القديم بالحادث ، أو علاقة الله (تعالى) بالكون ، وفي هذا الموضوع يخرج ابن رشد بنظرية جديدة ثالثة يعرض فيها أدلته وتجيب هذه الأدلة عن التساؤلات الآتية: هي العالم قديم أم حادث ؟ وما علاقة الله (تعالى) بالعالم ؟ وما الصفات التي يعطيها ابن رشد للعالم ؟ وكيف يسوِّغ ابن رشد قدم العالم؟ وكيف يسوِّغ أزليته ؟ وما المنهج في الردّ على من خالفه في هذا الطرح ؟ وهل تخلى ابن رشد عن الطرق الشرعية في هذا الموضوع وأظهر فكره البرهاني فقط ؟ وهل انسجم ابن رشد في هذا الموضوع مع نظرته للموضوعات السابقة أم أنه عارضها في بعض الأحيان ؟

القسم الأول: الفعل والعلم الإلـهيان عند ابن رشد

منهجه ومراجعه

تظهر أهمية هذا القسم في فلسفة ابن رشد من خلال عدة زوايا .

أولاً: التعرف إلى أسلوب ابن رشد الذي اتبعه في ما كتبه حول قضايا موضوع هذه الدراسة ، وذلك لنتمكن من فهم طريقة دراسته للعلم والفعل الإلهيين التي نجدها متناثرة في كتبه، فإذا استطعنا أن نتعرف إلى أسلوبه عندئذٍ نستطيع جمع تلك القضايا المتناثرة ومعرفة أيها منسجم معه، وفي أيها خالف منهجه؟

ثانيها : من خلال التعرف إلى أسلوب ابن رشد في التأليف نستطيع أن نحدد الأدلة التي اعتمدها عند خصومه (أو من خالفه) ، وسبب اعتماده لهذه الأدلة ، كما نستطيع أن نحدد الأدلة التي لم يتناولها إلا بشكل سطحي والتي لم يتطرق إليها نهائياً.

ثالثها: ردود ابن رشد على مخالفيه ، فقد قام ابن رشد بتقسيم الأدلة والبراهين حسب طرق البحث فيها ، ووزعها على ثلاثة أنواع من الناس ، وأعطى تعريفات لكل طريقة في البحث ولكل نوع من الناس . وبناء على هذه التقسيمات للناس نجد أن أسلوبه في الرد على من خالفه متفاوت ، فأحياناً يقوم بدور المعلم الذي يستغل الفرصة لعرض فكره عليهم ، وأحياناً يرد بطريقة منهجية على خصم كفؤ يوازيه في العلم والمعرفة ، ثم نجده في ردود أخرى يهزأ فيها بخصومه بشكل لا يليق بفيلسوف مثل ابن رشد ، وبالتالي فإن معرفة الأسلوب الذي اعتمده ابن رشد في الرد على خصومه لا بدّ أن يكون مقترناً بمعرفتنا لتصنيف ابن رشد لهم، أي ضمن أي نوع من الناس هم.

رابعاً: إن للبعد التاريخي للفترة الزمنية التي عاش فيها ابن رشد دورا كبيرا ومؤثرا في فكره ، فقد عاش في كنف دولة لها أيديولوجية خاصة بها ، وكان كل من يخالف هذه الأيديولوجية تلصق به تهم تصل عقوبتها إلى حد القتل أحياناً ، وكذلك كان لتلك الدولة مواقف معادية ورافضة لفكر من اعتبروا خصوماً لابن رشد فيما بعد، مثل: الغزالي والمتكلمين.ولكل ما سبق لا بد من الوقوف بتأن عند هذه الفترة التاريخية ، ودراسة أثرها على فكر ابن رشد، وتحديدا بعد قضية المحنة التي تعرض لها.

خامساً: افتقار ابن رشد أحياناً إلى المراجع مما دفعه إلى الاعتماد على التعرف إلى فكر بعض الذين خالفوه من خلال كتب خصومهم ، ولذلك سنتوقف في هذا القسم عند هذه الزاوية لتحليل أسباب هذا الافتقار للمراجع وبيان تأثير ذلك على نظرته لأفكار بعض من خالفه.

لقد اقتضت طبيعة الدراسة أن ننظر أولا في المنهج وأسلوب ابن رشد، وثانيا في المراجع ويتضمنها البعد التاريخي.

أولاً: منهج ابن رشد في التأليف.

يجد المتتبع لكتابات ابن رشد أنه يعرض فكره من خلال طريقتين.

الأولى تكون من خلال إعطاء مقدمات للقضية المراد معالجتها ، وهذه المقدمات تحمل في داخلها تسويغاً منطقياً ، وقد يتخلل تلك المقدمات عرض لأدلة من خالفه والرد عليها ، ثم يخلص في النهاية إلى نتائج تلزم عن تلك المقدمات ، وهو في هذا الأسلوب يعتمد بشكل كبير على المنطق الأرسطي ، وخير شاهد على هذه الطريقة معظم مؤلفاته التي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب (فصل المقال) وكتاب (تلخيص الآثار العلوية) و (رسالة في الكون والفساد) و (رسالة في السماء والعالم) و (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ... وغيرها.

أما الطريقة الثانية فتظهر في رده على من خالفه، وفي هذه الطريقة نجد تعامله مع خصومه على أنواع ودرجات، بمعنى أنه قد يرد على الخصم الواحد أحياناً رداً منطقياً مقنعاً، ويفنّد رأي خصمه ويظهر مواطن الضعف فيه ، ويعطي البديل لطرح خصمه معتمداً على الطريقة الأولى في كتاباته ، وأكبر شاهد على هذه الطريقة رده على الإمام الغزالي في كتاب (تهافت التهافت) في أكثر قضاياه ، وأحياناً أخرى نجده يرد على نفس الشخص أو الفرقة بأسلوب تهكمي لاذع " فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبي حامد ، فإنا لله وإنا إليه راجعون ، على زلل العلماء ومسامحتهم لطلب حسن الذكر في أمثال هذه الأشياء.أسأل الله أن يجعلنا ممن حجب بالدنيا عن الأخرى ، والأدنى عن الأعلى ، ويختم لنا بالحسنى ، إنه على كل شيءٍ قدير"[1]، وكقوله أيضاً: " ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادي على القرى "[2]، وهناك شكل ثالث للطريقة الثانية في عرض ابن رشد لفكره ، وتظهر أيضاً من خلال تعامله مع خصومه، بحيث يؤدي فيها دور المعلم، فيقوم بتوجيه خصمه إلى ما يجب أن يقوله هذا الخصم وإلى ما لا يجب أن يقوله ، ويستغل هذه الفرصة أيضا في عرض فكره ، وكأن من خالفه تلميذاً عنده يدون وراءه ، وخير مثال على ذلك تعامله مع الغزالي في رده على بعض القضايا في (تهافت التهافت) ، فهو يبين له آراء الفلاسفة في علم الله (تعالى) بغيره وبالأجناس وبالأنواع الكلية "هذا كله هو قول الفلاسفة في هذا الباب . وإذا أورد هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولاً مقنعاً لا برهانياً . فعليك أن تنظر في هذه الأشياء . إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ، إن كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان ، فإن الصنائع

---

[1] ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (ت 595هـ/1198م)، **تهافت التهافت**، ط1، (قدم له وعلق حواشيه د. صلاح الدين الهواري)، صيدا، بيروت، لبنان: المكتبة العصرية، 2006م، ص 292.

[2] ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (ت 595هـ / 1198م)، **فلسفة ابن رشد** (1- فصل المقال/ 2- الكشف عن مناهج الأدلة)، ط1، بيروت، لبنان: منشورات دار الآفاق الجديدة ، 1978، ص 88.

البرهانية أشبه شيء بالصنائع العلمية . وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة ، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه "[1].

والسؤال الذي يطرح هنا : لماذا تعامل ابن رشد مع الخصم الواحد في رده على أفكاره بمناهج متعددة ؟ فتارة يعتبره خصماً كفؤاً للرد عليه، وتارة أخرى تلميذاً يعلمه، وفي الثالثة سطحياً يسخر منه.

والإجابة عن هذا السؤال تظهر في تقسيمات ابن رشد لطرق ومناهج وأدلة خصومه في كل طرح يقدمونه أو قضية يتناولونها ، وليس لذات خصومه . وقد وضع ابن رشد تقسيمات لطرق ومناهج تقديم الأدلة ، وربطها بأنواع وتقسيمات للناس سواء المقدمين للأدلة أو المتلقين لها، " فإذن : الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً . وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .
- [و صنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة].
- وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة"[2]. وبناء على هذا التقسيم فقد أعطى لكل صنف دوراً ومكاناً في البحث لا يلتقي فيه مع الآخرين.

فصناعة البرهان هي من اختصاص العلماء الذين " خصهم الله بعلمه ، وقرن شهادته في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته "[3]، والعلماء أيضاً مختصون بالتأويل الذي هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسميته الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي "[4] لأنه تنطبق عليهم الشروط التي وضعها في من يمارس التأويل ، حيث أنهم يعلمون " أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني

---

(1) ابن رشد الأندلسي، **تهافت التهافت**، ص 277 – 278.

(2) ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، (ت 595هـ / 1198م)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل**، ط4، (تقديم د. محمد عابد الجابري)، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة ، 2007م، ص 118.

(3) ابن رشد الأندلسي، **فلسفة ابن رشد**، ص 57.

(4) ابن رشد الأندلسي، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص 97.

القياس الجدلي . والقياس[الخطابي]. والقياس المغالط... وما منه قياس وما منه ليس بقياس "[1]، وقد يدخل على صنعة العلماء أشخاص تعتقد للوهلة الأولى أنهم علماء، وسبب هـذا الاعتقـاد الخاطئ أن هؤلاء الناس يستخدمون قضايا ظاهرها منطقي إلا أنها ليست منطقية ، فهم يوهمون الناس بذلك ليوصلوهم إلى نتائج لا تمت إلى المقدمات بصلة.

أما الصنف الثاني من الناس ، وهو الجمهور أو الخطابيون، فدورهم متلقٍّ أكثر منـه دور باحث أو محلل أو مصدر للأحكام ، فهم يدركون المعرفة " الأولى المبنية علـى الحـس وأمـا العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان "[2]، ولا يجوز لهم أن يبحثوا في التأويلات ولا حتى أن تصرح لهم " فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهـور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية "[3].

والصنف الثالث وهم الجدليون ، فلم يشر ابن رشد إلى نظرة واحدة لهم بصـورة مباشـرة وإنما يفهم من كتاباته أنهم صنف لا يملك من المعرفة أو الحكمة شيئاً ، وإنما هم يثيرون قضايا هدفها التشكيك بما يملك الناس من معارف ، وما يطرح العلماء من أدلة.

وفيما يخص تقسيمات ابن رشد لطرق ومناهج تقديم الأدلة ، فقد اعتبر أن هناك طـريقتين لتقديم الأدلة ؛ طريقة برهانية وطريقة شرعية ، أما بالنسبة لاستقبال الأدلة (التعلّم) فهو مبنـي على التصور والتصديق ، ويتم التصديق بثلاث طرق " البرهانية والجدلية والخطابية ، وطـرق التصور اثنتين إما الشيء نفسه وإما مثاله"[4].

الطرق الشرعية في تقديم الأدلة عند ابن رشد مرتبطة بالقرآن الكريم ، وهي طرق تلتقي مع الطرق البرهانية من خلال التأويل الذي يفترض "وجود مجالين متقابلين، مجال الظاهر والرمز والاسم، ومجال الباطن واليقين التام. كما يقوم التأويل بفعلين متضادين هما الإبطال والإثبـات. ومن هنا بات التأويل عند ابن رشد مرادفا للبرهان والحقيقة لأنه يقدم بديلا للمعرفـة الماقبـل عقلية" [5]، وبالتالي لا يجوز استخدام هذه الطرق إلا من قبل العلماء فقط، وفي حال اسـتعمال التأويل فيها لا ينبغي أن "يصرح به لأهل الجدل . فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرح بشيء من

---

(1) المصدر نفسه، ص 88.
(2) ابن رشد الأندسي، **فلسفة ابن رشد**، ص 63.
(3) ابن رشد الأندلسي، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة**، ص119.
(4) المصدر نفسه، ص116.
(5) المصباحي، محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل(بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية)**،ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1995،ص99.

هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعـــارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرِّح به والمُصرَّح له إلى الكفر "[1]،

أما الطرق البرهانية التي يختص بها ،أيضاً، العلماء ، فهي كما يراها ابن رشد طرق مـــن الصعب تعلمها وتحتاج إلى زمن طويل لذلك، وقد حث الدين على تعلمها ، فهي تخدم الطـــرق الشرعية ولا تتعارض معها " فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع : فإن الحقَّ لا يُضادّ الحقَّ بل يوافقه ويشهد له ".[2]

لقد ولد ابن رشد في التصنيفات السابقة التي مزج فيها بين الفكر الفلســفي والفكــر الــديني إشكاليات عند دارسيه ، وتظهر صورة هذه الإشكاليات في الهوية التي تم إعطاؤها لـــه ،ممـــا دفعهم إلى وضع افتراضات ونظريات تحاول تفسير هذا المزج ،فمنهم من وجد فيـــه محاولـــة للتوفيق بين الدين والفلسفة، ومن ذلك أصبح ابن رشد عندهم الفيلسوف التوفيقي"فابن رشد حـــين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه –بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها – كان قائما على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ونقد موقـــف المنكرين للنظر العقلي "[3]، "... وهذا التوازن بين المخالف والموافق هو الذي جعل أسلوب ابن رشد في فحص المسائل العلمية والفلسفية أسلوب حلول وسطى تـُراعي حفظ النظام بين الأشياء والأقوال المتعارضة"[4] ومنهم من رأى أنه في محاولته لإدخال الفلسفة في الدين ضيّق نطـــاق عمل الفلسفة مما جعلها تُقرأ من منظور فقهي "أبدى الدكتور ناصيف نصار، الباحـــث الفلســـفي والعميد السابق لكلية الآداب في الجامعة اللبنانية، وجهة نظر في التعريف الرشـــدي للفلســـفة، يذهب إلى أنّ تناول ابن رشد للفلسفة انطلق من موقفه الفقهي،...، وإن حصر الفلسفة في الدلالة على الصانع قد ضيّق عليها وأدى إلى انحسارها في الدراسات الإسلامية اللاحقة"[5]. وآخـــرون رأوا أن ابن رشد في طرحه السابق قدم "حلاً لمشكلة العلاقة بين الدين والفلســـفة"[6]، وهنـــاك فريق رابع من الدارسين ذهبوا إلى أعمق من ذلك، فمنهم من ربط فكر ابن رشد عموما والمزج بين الدين والفلسفة خصوصا بتاريخ الأندلس ورأوا أن ذلك المزج قائم على سببين أولهمـــا: أن

---

(1) ابن رشد الأندلسي، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة**، ص119.

(2) االمصدر نفسه، ص 96.

(3) العراقي،عاطف، **الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية :أربعون عاما من ذكرياتي مع فكرة التنوير**،ط1 ،دار الرشاد،القاهرة،2000 ،ص 149.

(4) المصباحي، محمد، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** ، ص 65.

(5) حمادة ،طراد،**ابن رشد في كتاب فصل المقال** ،ط1 بيروت :،دار الهادي،2002،ص10

(6) El-Ehwany, Ahmed Foad, **Islamic Philosophy**, Volume One, Cairo: Anglo Egyptian Bokshop, 1956, P126.

"جميع فلاسفة الأندلس في عصر ابن رشد عرضة للاضطهاد مثله"[1]، وأن ابن باجة "الذي هو أستاذ لابن رشد، كَفّر بالسجن عن تهم الإلحاد التي كانت لاصقة به، وأنه لم يُطلق منه إلا بنفوذ أبي ابن رشد الذي كان قاضي الجماعة في ذلك الحين"[2] مما دفع الفلاسفة إلى تغليف فكرهم الفلسفي بإطار ديني حتى يبتعدوا عن الاتهامات التي توكل إليهم من الفقهاء والجماعات الصوفية آنذاك . والسبب الثاني للمزج عند ابن رشد كما رآه بعض الدارسين: رفض الخليفة المنصور لكتب المنطق والفلسفة "وكان المنصور قد قصد ألا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده، وأباد كثيرا منها بإحراقها بالنار، وشدد في ألا يبقى أحد يشتغل بشئ منها"[3]، فيكون المزج من باب إظهار الفكر الفلسفي بطريقة غير مباشرة من خلال تغليفه بالدين حتى لا يستطيع الفقهاء ولا حتى الخليفة رفضه ومحاربته، لأنهم عندها سوف يحاربون الدين، وقد دعّم هذا الاتجاه أدلتهم بالمحنة التي أصابت ابن رشد–والتي سوف يأتي الحديث عنها لاحقا–أما الفريق الأخير من الدارسين لابن رشد فقد رأوا في فكر ابن رشد عموما ومن ضمنه هذا المزج فكرا "مستقلا وصاحب رسالة فكرية تجديدية "[4]، كما رأوا أن الكتب التي بحث فيها ابن رشد هذه الموضوعات كانت هي حجر الأساس لهذا المشروع الإصلاحي الذي ظهر في فترة متأخرة من حياته، وهوطرح نتفق معه.

إن ترجيح إحدى الروايات السابقة على الأخرى أو الخروج بفرض جديد يحتاج إلى منهج منسجم مع نفسه وموضوعيا في الوقت نفسه ، ويقوم هذا المنهج أولا على قراءة للترتيب الزمني لكتب ابن رشد حتى نستطيع أن نحدد بدقة متى ظهر المزج عنده ، ثم ربط تلك الفترة بأحداثها السياسية حتى نتمكن من فهم أهداف ابن رشد من هذا المزج .

تظهر لنا بدايات اهتمام ابن رشد بأرسطو وبالتالي بداياته الفلسفية في الرواية التي ذكرها هو نفسه عندما اتصل بأمير المؤمنين أبي يعقوب يوسف، حيث يقول:"استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي:سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مآخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل؛ وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى

---

[1] رينان،أرنست،**ابن رشد والرشدية**،نقله إلى العربية عادل زعيتر ،ط1، القاهرة :دارأحياء ،1957،ص49 .
[2] المصدر نفسه،ص49
[3] المصدر نفسه ،ص50
[4] السيد أحمد ،عزمي طه،مقال:مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل،**العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد** ،تحرير د. فتحي ملكاوي والدكتور عزمي طه ،ط1، عمان :المعهد العالمي للفكر الأسلامي ،1999 ،ص167 .

الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّي واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتاب الحكيم أرسطو طاليس "[1]. هذه الرواية قيلت في عام 1169م لأن " أبو يعقوب عندما أصبح أميرا، طلب من ابن رشد أن يكتب شروحات عن أرسطو"[2]، و "أبا يعقوب يوسف لم يتخذ لقب أمير المؤمنين ،كما سمّاه ابن رشد، إلا في سنة 1168م"[3]، وهذا ما يؤكده تاريخ ظهور الشروحات الوسطى عند ابن رشد التي ظهرت عام 1170م ومن ثم بدأت مؤلفات ابن رشد الفلسفية بالظهور تباعا "سنة1170:الشرح الأوسط للطبيعيات وما تبعه من تحليل (إشبيلية). سنة1171: شرح السماء والعالم(إشبيلية). سنة 1174: تلخيص علم الخطابة وصناعة الشعر، الشرح الأوسط لما بعد الطبيعة(قرطبة). سنة 1176: الشرح الأوسط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. سنة1178: بعض أقسام من جوهر الأجرام السماوية(مراكش). سنة1186: الشرح الأكبر للطبيعيات. سنة 1193: شرح كتاب الحُميات لجالينوس. سنة 1195: مسائل في المنطق (ألفت في أثناء نكبته)"[4]، وعليه فإن تأليف ابن رشد في الفلسفة وظهور الشروحات جاءا تحديدا بعد تجاوزه للخامسة والأربعين من عمره، ويُثار سؤالان هنا، الأول: ما طبيعة مؤلفات ابن رشد قبل تاريخ 1169م؟ والسؤال الثاني: متى ظهرت الكتب التي مزج فيها ابن رشد بين الفلسفة والدين؟ إجابة هذين السؤالين قد تعطينا صورة واضحة عن الهدف من ذلك المزج. ونبدأ بالإجابة عن هذين السؤالين أولا بتحديد الكتب التي ظهر فيها المزج، فالمتتبع لمؤلفات ابن رشد يجد أن المزج قد ظهر في أوضح صوره في كتاب (تهافت الفلاسفة) وكتاب(فصل المقال) وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة)، وهذه الكتب أُلفت،حسب من أرّخ له، في عام 1179م وما بعدها "ومما لا شكّ فيه أن ابن رشد وضع كتابه هذا [الإشارة إلى كتاب تهافت التهافت] بعد سنة 1180، وذلك أن التاريخ لم يذكر لنا زمن وضعه، وإنما لدينا من الأدلة ما يثبت لنا أن الكتاب ثمرة كهولة لا ثمرة شباب، وأنه وضع بعد كتابي "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" لأن ابن رشد لم يأت على ذكر التهافت في كتابيه هذين، ولو كان الكتاب موضوعا قبلهما لما أمكن المؤلف إلا إرجاع القارئ إليه وهو حافل بالأمور التي

---

(1) الفاخوري، حنا، والجر، خليل ، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**،ط1، لبنان: مكتبة لبنان ، 2002، ص787 .

(2) Sharif, M.M, **History of Muslim Philosophy,** Volume One, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, (No Date) P540.

(3) الفاخوري، حنا، والجر، خليل ، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**،، ص788.

(4) رينان، إرنست ، **ابن رشد والرشدية**، ص76.

فصلها ابن رشد في "فصل المقال""[1]. فتكون كتب المزج ،إن جاز تسميتها بذلك، قد ظهرت عند ابن رشد في منتصف الفترة التي كان يؤلف ويشرح فيها كتب أرسطو، وبالتالي فإننا للآن لا نستطيع ترجيح أحد الافتراضات السابقة على الأخرى، أن التسلسل الزمني السابق يخدمها ولا يخرج أحدها بتناقضه مع التاريخ، وعليه فلا بد من العودة إلى مؤلفات ابن رشد قبل عام 1169م لدراسة أسلوبه في تأليف تلك المؤلفات، وهنا ندخل معه عاملا يساعدنا في الترجيح بين الروايات، وهو تحديد الفترة التي ظهرت فيها العدائية للفلسفة في الأندلس.

إن العداء للفلسفة في الأندلس ظهر في زمن الخليفة أبي يوسف الذي يلقب بالمنصور(1184–1198م) بعد وفاة أمير المؤمنين أبي يعقوب، وهذا يعني أن كتب (التهافت) و(فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة) قد تم تأليفها أو تأليف معظمها في زمن الخليفة أبي يعقوب يوسف وليس في زمن الخليفة المنصور، مما يجعلنا نرفض نظرية التوفيق ونظرية الهروب من الاضطهاد ذلك لأن ابن رشد لم يكن بحاجة إليه (أي التوفيق) كون الخليفة أبو يعقوب يوسف كان من الذين يؤيدون الاشتغال في الفلسفة. ويبقى السؤال الأساسي هنا: لماذا لجأ ابن رشد للمزج بين الفكر الفلسفي والديني، وما هدفه من ذلك؟

نستطيع أن نضع فرضا مدعما بالأدلة ومبنيا على مقدمات، أولها: أن ابن رشد لم يكن صاحب شعبية كبيرة بين العامة وأوساط علماء الأندلس، والدليل على ذلك المحنة التي تعرض لها زمن المنصور، فالمنصور لم يكن يعادي ابن رشد في بداية توليه الخلافة وإنما ظهر العداء له من خلال الصورة التي نقلها العلماء والفقهاء للخليفة عن الفلاسفة بشكل عام وابن رشد بشكل خاص. أما ثاني هذه المقدمات: أن ابن رشد "كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى"[2]، وبالتالي أدخل البحث الفلسفي في الديني حتى يتمكنوا من الخوض في البحث الديني. والمقدمة الثالثة: أن ابن رشد في مؤلفاته قبل 1169م بحث في الفقه المالكي حتى أن بعض الدارسين لتلك المؤلفات اعتبروها موسوعات فقهية "إن بداية المجتهد يعدّ موسوعة فقهية جمع فيها مذاهب فقهاء الأمة مع توضيح الأدلة والحجج التي استند إليها كل مذهب وشرح الأسباب التي أدت إلى وقوع الاختلاف بين المذاهب مع الترجيح مختارا أقواها دليلا وأشدها حجة دون تعصب لرأي معين أو تقليد لمذهب معين"[3]. فتكون النتيجة أن منهج ابن رشد في التأليف قبل دراسته للفلسفة أو بعدها واحد، وهو في إحدى صوره يقوم على "تقديم المبرر

---

(1) الفاخوري، حنا، والجر، خليل ، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، ص800-801 .

(2) رينان، إرنست، **ابن رشد والرشدية**، ص53.

(3) نجيب، مصطفي، **مقال المنهج الفقهي عند ابن رشد من كتاب العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد** ، تحرير د. فتحي ملكاوي والدكتور عزمي طه،ط1، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1999، ص 72.

القرآني لما تفترضه وحدة الحقيقة من إعمال التأويل في النص القرآني بالخصوص حينما تظهر الآيات متعارضة مع بعض الأصول العقلية"[1]. وهذا التقديم للأدلة ومعرفة توظيفها لا يستطيع أي شخص حسب رأي ابن رشد أن يقوم به، بمعنى أنه كان يهدف إلى بيان نظرته لخصومه ومناهج البحث عنده، فغلف البحث الفلسفي في قضايا معينة بغلاف ديني ، ووضع شروطاً فيمن يبحث في هذه القضايا لا تنطبق إلا على دارسي الفلسفة والمنطق، وجعل معظم الناس متلقين لبعض هذه العلوم وليس لكلها، فمعظم العلوم التي تظهر الطرق البرهانية فيها ويكون التأويل هو السمة الغالبة عليها يجب ألا يصرح بها إلى الجمهور أو غيرهم، فهي لخاصة الخاصة فقط.

ثانياً: المراجع والبعد التاريخي (عند ابن رشد).

لا يهدف هذا الجزء إلى التأريخ لحياة ابن رشد بل إلى دراسة أثر الحياة السياسية التي عاشها في تناوله لبعض الموضوعات ، وقد يزول بعض الغموض عن هذه المقدمة عندما تشير إلى أن الدولة التي عاش فيها ابن رشد قد تبنت مواقف عدائية من بعض فلاسفة المشرق الذين هاجمهم ابن رشد . فقد ولد ابن رشد سنة 520هـ/1126 م في قرطبة التي كانت كمثيلاتها من بعض مدن الأندلس تعاني حروباً بين المرابطين والموحدين " فعاش قسماً من تلك الأحداث في طفولته وشبابه ، وبقيت عالقة في ذاكرته كتجربة جديرة بالاعتبار واستخلاص الدرس. وذلك ما فعله في كتابه الذي اختصر فيه جمهورية أفلاطون ، حيث ذكر تجربة الحكم الجماعي في قرطبة وتحوله ، مع ابن غانية ، إلى استبداد ، أو "وحدانية التسلط" حسب تعبيره"[2]، ونسأل: هل أثرت تلك الأحداث على مؤلفات ابن رشد ومواقفه من الفلاسفة الذين عادتهم الدولة ، أم كان تأثره بالدولة في مؤلفاته السياسية فقط ؟

ولفهم أكبر لدلالة هذا السؤال تجدر بنا الإشارة إلى أن الإمام الغزالي ،كما سبق بيانه، قد اتصل بالقائد يوسف بن تاشفين وأفتى له مجموعة من الفتاوى السياسية، وذلك في أواخر القرن الخامس الهجري ، وقد حاول الغزالي السفر إليه، والذي منعه من ذلك وفاة يوسف بن تاشفين ، فتولى الأمر من بعده ابنه وولي عهده علي بن يوسف الذي حاول السير على خطا والده " فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس "[3]، وهؤلاء الفقهاء أنفسهم رأوا في كتاب (إحياء علوم الدين) " دعوة مباشرة إلى الحد من نفوذهم والثورة

---

(1) جابر،الشيخ علي، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**،ط1، بيروت: لبنان :دار الهادي للطباعة والنشر، ، 2004 ، ص193.
(2) الجابري، محمد عابد، **ابن رشد سيرة وفكر**، ط3، بيروت، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية، ، 2007م، ص 27.
(3) ابن رشد الأندلسي، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص 28.

عليهم فتجندوا ضده ، وقاد الحملة أبو القاسم ابن حمدين، فأفتوا بتكفير من قرأ كتاب "الإحيــاء"، واستصدروا من الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين أمراً بإحراقه . فجمعــت نســخه وأشعلت فيها النيران في قرطبة وغيرها من حواضر الأندلس "[1]، فيصبح السؤال : هل تبنــى ابن رشد موقفاً رافضاً لفكر الغزالي بناء على الموقف السابق، لدولة المرابطين أم أنه تبناه فــي ضوء قراءة موضوعية في فكر الغزالي ؟ والإجابة عن هذا السؤال تظهر في مقدمات عــدة ، أولها : أن ابن رشد عاش في دولة الموحدين التي قضت على دولة المرابطين وقد شغل فيهــا مناصب في القضاء ، وإن قال قائل إن النظرة للفكر والفلاسفة لا تأخذ في صدارة اعتباراتهــا الأبعاد السياسية ، فيكون الجواب في المقدمة الثانية : وهي أن ابن رشد في مؤلفاته قد أشار إلى مجموعة من كتب الغزالي وقدّم ملخصاً عنها وهذا يقودنا إلى أن ابن رشد قد اطلع على كتــب الغزالي الفقهية والفلسفية باستثناء كتبه في المنطق التي لم يشر إلى أسمائها في مؤلفاته ، ومــن الكتب التي أشار إليها كتاب (تهافت الفلاسفة) و (مشكاة الأنوار) و (المنقذ من الضلال) و (كيميا السعادة) و (التفرقة بين الإسلام والزندقة) و (جوهر القرآن) ، وهذا يدل على أن ابن رشد قــد قرأ للغزالي ، أي أن موقف ابن رشد من الغزالي ليس تأثراً بموقف الدولة منه ، وإنما هي نظرة موضوعية ناتجة عن قراءة وبحث ، والذي يؤكد ذلك أنه في بعض الأحيان كــان يــرد علــى الغزالي كندٍّ كفؤ له ، فمع أن أصدقاء ابن رشد كابن طفيل وابن باجة كانا يتعاملان مع فلســفة الغزالي بنقد لاذع ، فابن طفيل " نقد الغزالي بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطرباً يربط فــي محل ما يحله في محل آخر"[2] إلا أن ابن رشد على خلاف ابن باجة وابن طفيل كان مرة يــراه علاّمة ومرة ينتقده ، وابن رشد يشير أيضاً إلى أنه قد قرأ لأبي المعالي إمام الحرمين الجــويني والذي أخذ منه الفكر الأشعري. توصلنا هاتان المقدمتان إلى نتيجة مفادها أن ابن رشد لم ينتقــد الغزالي أو الأشاعرة أو ابن سينا إلاّ بعد أن قرأ كتاباً أو أكثر لهم، وقد رأى بعض الدارسين أن "انتقاد ابن رشد لابن سينا والغزالي هو انتقاد لمحاولتهما الانفصال عن اليونان وتجاوزهما إلى فلسفة أخرى لها أصول مغايرة للأصول اليونانية" [3]، وإن كان ابن رشد انتقد الغزالي وابــن سينا بناء على قراءته لكتبهما، بغض النظر عن دوافعه، فهل نستطيع أن نعمم هذه النتيجة على كل من كتب عنهم ابن رشد ؟ يشير ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة فــي عقائــد الملة) في حديثه عن المعتزلة وبيان فكرهم إلى أن " أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فــي هــذه

---

[1] الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر**، ص 26.

[2] إبن طفيل، أبو بكر محمد بن عبدالملك (ت 581هـ/ 1185م)، **حي بن يقظان**، ط1، (تحقيق أحمد أمين)، القاهرة، مصر :دار المعارف للطباعة والنشر ، بدون سنة نشر، ص 22.

[3] المصباحي، محمد، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ص 134.

الجزيرة من كتبهم شيئاً نقف منه على طرقهم في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة "[1]، فهو يصرح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، والغريب أنه يرد على المعتزلة في معظم كتبه التي يلتقي فيها فكره مع فكرهم ، والسؤال: كيف يرد عليهم إذا لم يكن قد اطلع على كتبهم ؟ وتظهر عدة احتمالات للإجابة عن هذا السؤال، أولها: أنه استقى فكرهم من كتب خصومهم ، وباعتبار أنه قرأ لإمام الحرمين والغزالي ، وهما يشيران في كتبهما إلى المعتزلة في معظم القضايا التي طرحاها ، فتكون كتب خصوم المعتزلة هي مصدر فكر ابن رشد عن المعتزلة . والاحتمال الثاني : أن ابن رشد اعتبر فلسفة المتكلمين واحدة في الشكل مختلفة في المضمون فأسقط بعض انتقاداته للأشاعرة على فكر المعتزلة، وهو ما صرح به في الاقتباس السابق . والاحتمال الثالث : أنه يشير هنا إلى منهج المعتزلة وطرقهم في البحث، ولا يشير إلى فكرهم، وهو احتمال ضعيف لأنه يتناقض مع النص السابق وأرجح هنا الجمع بين الاحتمالين الأول والثاني في كون ابن رشد قد أخذ فكر المعتزلة من كتب الخصوم ، وأسقط عليها منهج الأشاعرة في الاستنتاج ، وعلى كل حال من الأحوال فإننا نستطيع الخروج بفرض: أن ابن رشد لم يكن موضوعياً في تعامله مع بعض خصومه وتحديداً المعتزلة، والذي يؤكد ذلك أنه أشار إلى نظريات للمعتزلة كخلق القرآن ،مثلاً، دون تسميتها باسمها، والملاحظ أنه لم يذكر من كتب الأشاعرة أو أسماء أعلامهم إلا اسم إمام الحرمين الجويني وكتبه فقط، وهو شيخ الإمام الغزالي، فيكون مصدر الغزالي وابن رشد في استقائهما للفكر الأشعري واحداً. وقد يسأل سائل: إذا لم تصل كتب المعتزلة إلى الأندلس في زمن ابن رشد فلماذا لم يطلبها أو يسافر إليها؟ فهو"تنقل كثيراً مع الخليفة المتنورأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، بين المغرب والأندلس"[2] فالرد هنا: أن ابن رشد لم يثبت تاريخياً أنه قد سافر إلى المشرق، أما عن عدم طلبه للكتب مع أنه وصل إلى منصب القضاء في إشبيلية ثم في قرطبة، فالسبب نراه على أنه سياسي بحت، بمعنى أن موقف الدولة لم يكن مرحباً بفكر فلاسفة المشرق عموما والمتكلمين خصوصا ، وتعود جذور ذلك إلى موقف المرابطين من الغزالي. ويبقى السؤال الأخير: هل يمكن أن يكون ابن رشد قد اطلع على فكر المعتزلة بعد تأليفه لكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، فلذلك لم يغير في ذلك الكتاب؟ والرد يكون في أنه لا يمكن لابن رشد الاطلاع على كتب المعتزلة دون أن يذكر ذلك في كتبه المتأخرة، لأن من أسلوب ابن رشد في التأليف أنه "دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدل ويحيل إلى السابق واللاحق من مؤلفاته. لم يترك العلم يتقادم في كتبه، بل

---

(1) ابن رشد الأندلسي، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص60.
(2) الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر**، ص14.

كان شديد الحرص في تحسين مضمونها مع تقدمه في البحث"[1]، والغريب في هذا الموضوع قبول بعض الباحثين فكرة أخذ ابن رشد لفكر المعتزلة من كتب الأشاعرة وكأنه أمر مقبول من الناحية العلمية "ثم إنه من المرجح أن ابن رشد اطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة. إذ إنه كثيرا ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التي يبحث فيها "[2].

هذا فيما يتعلق بنظرة ابن رشد لفلاسفة المشرق، ولكن هل أثرت الأحداث السياسية في الأندلس وتبدل الخلافات فيها على مؤلفات ابن رشد نفسه؟ وهل جعلت منه المحنة(النكبة) التي مر بها فيلسوفا متصوفا – كما حدث مع غيره –أم أنها أثرت فيه على الصعيد الشخصي فقط ولم يظهر لها أي تأثير يذكر في مؤلفاته التي ظهرت بعدها؟

قبل الإجابة لا بد من عرض سريع لأحداث تلك المحنة(النكبة)، ثم بعد ذلك الوقوف على أثرها في فكر ابن رشد "اختلف المؤرخون في أسباب النكبة التي حلت بأبي الوليد، فمنهم من قال إن مخاطبة ابن رشد للخليفة بغير كلفة لم ترُق المنصور؛ إذ كان يخاطبه أبدا بقوله (اسمع يا أخي)؛ ومنهم من أرجع غضب الخليفة إلى أن ابن رشد لقبه في كتاب الحيوان بملك البربر؛ ومنهم من ذهب إلى أن الصّلات الطيبة التي كانت تربط ابن رشد بأبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة أثارت عليه غضب الخليفة الذي كان يخشى أن يجد في أخيه منافسا على العرش"[3] "ومهما يكن من أمر هذه الحكايات فإنه لا يمكن الشكّ في أن الفلسفة كانت عامل محنة ابن رشد الحقيقي، وذلك أنها صنعت له من الأعداء الأقوياء من جعلوا صحة اعتقاده موضع شبهة لدى المنصور" [4]، فقضية المحنة لم تكن قضية فكرية في جوهرها كما فهمت عند بعض دارسيه "إن مذهب ابن رشد وأسلوبه الذي جلب له فيما بعد قضية المحنة كان مرتبطا بسؤال قدم العالم وطبيعة الله "[5]. وإنما هي قضية نزاع سياسي، وإن غلفت بصورة فكرية، استخدم فيها أعداء ابن رشد الفلسفة سبيلا للنيل منه. أما عن أثرها على ابن رشد فيبدو أن أثرها شخصي بحت ولم يكن لها أي تأثير على فكر ابن رشد، وذلك لأن ابن رشد قد أدرك حقيقتها، والدليل على ذلك أن ابن رشد لم يتأثر من الناحية الفكرية لأنه ألّف كتابه (مسائل في المنطق) في أثناء تلك المحنة، وكذلك "فإن محنة ابن رشد لم تدم طويلا، فقد أسفر انقلاب جديد عن إعادة

---

[1] المصدر نفسه، ص14.
[2] العراقي ،عاطف ،**الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية** ،ص172.
[3] الفاخوري، حنا والجر، خليل، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، ص 789.
[4] رينان، إرنست، **ابن رشد والرشدية** ، ص41.
[5] Sheikh, M Saeed, **Studies in Muslim Philosophy**, Foreword By: M.M. Sharif, Volume One, Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962, P173.

الفلاسفة إلى حظيرة الحظوة، وذلك أن المنصور لما عاد إلى مراكش رجع عن المراسيم التـــي كان قد أمر بها ضد الفلسفة،...وعاش ابن رشد قليلا بعد أن عادت إليه حظوته"[1].

---

[1] رينان، إرنست، **ابن رشد والرشدية** ،ص43-44.

القسم الثاني

نظرة ابن رشد إلى المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة)، وإلى صفات الله (تعالى).

خصص ابن رشد كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) لعرض أدلة المتكلمين والرد عليهم، تحديداً الأشاعرة، من جهة، وبيان صفات الله (تعالى) ووحدانيته وتنزيهه، من جهة أخرى، ويمتاز بحث ابن رشد في هذا الكتاب بعدة ميزات، أهمها:

أولاً: بيان اطلاعه على فكر الأشاعرة من مصادره بخلاف فكر المعتزلة الذي صرح بعدم اطلاعه على مصادره ،كما أشرنا في القسم السابق، وقد بين لنا أنه قرأ للإمام الجويني ، أستاذ الغزالي ، ويبدو أنه ألمّ بفكره، فقد قدّم ردوداً عليه بشكل خاص"... فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية"[1]، كما يبدو أنه اطلع على تطور فكر الأشاعرة " ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة [يتحدث عن الأشاعرة ودليل من أدلتهم سوف يبحث لاحقا] راموا شدها وتقويتها"[2].

ثانياً: البدائل والردود التي قدمها ابن رشد على الأشاعرة في هذا الكتاب(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) كانت أرسطية خالصة، وحتى الحديث عن الصفات الإلهية فقد أعطاها أيضاً الطابع الأرسطي بإدخال مفهومي القوة والفعل.

ثالثاً: على خلاف معظم كتب ابن رشد فإنه يعلن موقفه بوضوح من هذه الفرق في بداية كتابه، ثم يقدم أدلة على ذلك، والمعروف عنه أنه يظهر بطلان الفكر أولاً، ثم يصدر الحكم في النهاية، فهو يرى أن فرقاً معينة وهي الأشاعرة والمعتزلة والباطنية والحشوية فرق ضالة، وسبب ضلالها أن "كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مُبتدع وإما كافر مستباح الذمة والمال"[3].

فحكمه الذي كونه عنهم مردهُ إلى المنهج الذي اتبعوه في طرح أدلتهم، وهو يرتبط بالدرجة الأولى بالتأويل، وبالدرجة الثانية باستخدامهم للطرق البرهانية بصورة تخرج المعنى عن حقيقته، أما بالدرجة الثالثة فيصبح المتكلمون من صنف الجدليين لأنهم ليسوا علماء عنده ولا جمهور "فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم... ليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور"[4]. أما عن كون أنهم قد استخدموا التأويل فهو يرى أنهم اعتقدوا "في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، ... [فـ] ظهر أن جلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة"[5] ، ويلاحظ أن حديث ابن رشد موجه

---

(1) ابن رشد الأندلسي، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص 55.
(2) االمصدر نفسه، ص53.
(3)المصدر نفسه، ص46.
(4) المصدر نفسه، ص49.
(5) المصدر نفسه، ص 46.

إلى الأشاعرة، أما المعتزلة فكان يكتفي بإشارات بسيطة إلى فكرهم مع أنه وجه انتقاداً لهم في قولهم بنظرية خلق القرآن ونظرية علاقة الصفات بالذات عندهم .

رابعاً : قدم ابن رشد في هذا الموضوع ردوداً على الأشاعرة، ويلاحظ في هذه الردود تطابقها مع ردوده على الإمام الغزالي في كتابه (تهافت التهافت)، وهذا التطابق يصل في معظم أحيانه إلى استخدامه لنفس الألفاظ، ويبدو أنه يرد أحياناً على طرح لم يقولوه، ويهمل تسمية نظرياتهم باسمها، وإنما ينتقد المضمون فقط.

خامساً: يدمج ابن رشد في موضوع صفات الله بين الطرق الشرعية والطرق البرهانية، بحيث يرى أن موضوع الصفات هو أمر شرعي، وبالتالي إن ما تجب معرفته من "أمر هذه الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل.فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً "[1]، إلا أن ابن رشد يوضح لنا ما يقصد بذلك" وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل"[2]، لأنه استخدم الطرق البرهانية في إثبات بعض الصفات، وكي لا يتناقض مع نفسه بيّن أن بحث موضوع الصفات هو ليس للجدليين أو للجمهور، وأقصد بالصفات هي التي تحتاج في فهمها إلى البرهان والتأويل، أما الصفات التي صرح الشارع بها وتفهم من ظاهر الآيات، فقد قبل أن يبحثها الجمهور من باب العلم بها، وفي حال ارتبطت آياتها بأي تأويل فإنها تخرج من دائرة صنفهم إلى دائرة صنف العلماء.

قسم ابن رشد كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) من حيث المضمون إلى قسمين، وعليه سنتناول في هذا القسم قضايا كتاب ابن رشد بنفس الترتيب، وذلك على جزأين. الأول: رد ابن رشد على الأشاعرة. والثاني: عرض نظريته في الصفات الإلهية.

أولاً: رد ابن رشد على الأشاعرة.

المأخذ الأساسي لابن رشد على الأشاعرة أنهم " رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل ، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها"[3]، ويقصد ابن رشد بالطرق أن المنهج الذي سلكه الأشاعرة في إثبات علاقة الله بالعالم والنظرة إلى كون العالم محدثاً هي طرق برهانية ، وهي طرق لا يتقنوها أصلاً، فكان الأولى بهم أن يستخدموا الطرق الشرعية في البحث في هذا الموضوع، لذا فإن ابن رشد سلك في الرد

---

(1) المصدر نفسه، ص 76.
(2) المصدر نفسه، ص 76.
(3) المصدر نفسه، ص47.

عليهم منهجين، **الأول:** إثبات أن الطرق البرهانية التي استخدموها تحمل في داخلها الرد عليهم، فقد وقعوا في إشكاليات وأغاليط منطقية ، حيث أنهم يقعون في معظم طروحاتهم في أغلوطة لزوم ما لا يلزم، والملاحظ أن رد ابن رشد عليهم قائم في طرحه على أساس قضايا شرطية متصلةأو منفصلة ، فهو يحصر طرحهم في قضايا (إما .... أو ....)(إما...إما ...)، ويثبت أن كلتا القضيتين توصلان إلى تناقض إما مع مبادئهم السابقة أو مع ذات الطرح نفسه.

وفي هذا المنهج نجد أن ابن رشد يستخدم في رده على الأشاعرة ،في قضية أن العالم محدث ،البرهان غير المباشر، أو برهان الخلف، فهو يسلم بطرحهم ، ومن ثم يبين التناقض الذي يوصل إليه هذا التسليم، فيرى أنه لو سلمنا أن العالم محدث ترتب على ذلك إشكاليتان، الأولى: بما أن العالم محدث فلا بد له من فاعل أحدثه. وهذا الفاعل يحتاج إلى فاعل يحدثه... ويتسلسل الموضوع إلى ما لا نهاية، وهو مستحيل، وكذلك فإن فاعل هذا العالم ارتبط فعله بإرادة، والإرادة هنا " إما إرادة حادثة وفعل قديم، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة"[(1)]، وكل الاختيارات السابقة تتعارض إما مع مبادئ الأشاعرة الأصلية (أسس فكرهم) أو مع طرحهم في هذا الموضوع، وأساس التعارض أن "الإرادة هي شرط الفعل لا الفعل "[(2)] فالإرادة التي تتقدم الفعل لا بد أن ترتبط بوقت محدد، في هذا الوقت تكون قد نقلت الفعل من العدم إلى الوجود، أي أن هناك تغييراً حدث في الفاعل في وقت إحداثه للفعل (العالم)، وهذا التغيير لم يكن موجودا قبل حدوث الفعل، أو بمعنى آخر "لا بد أن يحدث فيها [أي الإرادة] في وقت.... عدمه"[(3)].أما كون الإرادة قديمة فهو طرح لا يقبله الأشاعرة، كون الصفات عندهم زائدة على الذات، لذلك فالخياران (الثاني والثالث) مرفوضان عندهم لتعارضهما مع المبادئ الأساسية لفكرهم، فيصبح طرح الأشاعرة في كون العالم حادثاً طرحاً مرفوضاً منطقياً.أما الإشكالية الثانية في طرح الأشاعرة لكون العالم محدثا: فهي تكمن في أن ابن رشد يرى أننا لا نستطيع ،حسب طرحهم،وصف العالم بأنه أزلي مثلما لم نستطع وصفه بأنه حادث كما سبق، وعدم قدرتنا على وصف العالم بأنه أزليّ، لأن الأزليّ "يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً، فتكون المفعولات أزلية ، الحادث يجب أن يكون متعلقاً بفعل حادث، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فعل قديم، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلّمون بذلك"[(4)].

---

(1) المصدر نفسه ، ص49.
(2) المصدر نفسه، ص 49.
(3) المصدر نفسه، ص49.
(4) المصدر نفسه ، ص 48.

إذن فابن رشد يرفض كون العالم محدثا ، كما أنه لم يكتف بهـذه النتيجـة وإنمـا أراد إخراج الأشاعرة من دائرة المسموح لهم بالبحث في هذا الموضـوع ، لأنـه يـرى أن بحـث الأشاعرة في هذا الموضوع هو بحث متشعب ويولّد "الشكوك العويصة، التي لا يتخلص منهـا العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة"[1].

فيقدم ابن رشد تمهيداً لنظريته البديلة، التي تمثل **المنهج الثاني** في رده على الأشاعرة **(في موضوع العالم)**، حيث إنه استخدم طرح الأشاعرة ونقده لهم في وضـع أسـس منطقيـة لنظريته، فقد جعل ردّه عليهم جزءا من نظريته في الصفات.

ويقوم المنهج الثاني الذي استخدمه ابن رشد في تعامله مع فكر الأشاعرة مـن خـلال طرح ثلاث مقدمات يراها ابن رشد "بمنزلة الأصول لما يرمون انتاجـه عنهـا مـن حـدوث العالم.إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها. والثانية أن الأعراض حادثة. والثالثة إن ما لاينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث[2].

أما عن المقدمة الأولى(الجواهر لا تنفك عن الأعراض) فيرى فيها أقاويـل " متضـادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها"[3] إلا إذا كان قصد الأشاعرة فيها الأجسام القائمة بذاتها. ويبين ابن رشد أن الأشاعرة قد استخدموا فيها أدلة "خطبية في الأكثر"[4]، ومن طبع ابن رشد أنه لا يرد على الأدلة الخطابية في كتبه، مما دفعنا إلى القـول إن اهتمامـه جاء بإثبات فساد هذه المقدمة وليس بالرد عليها ،لأنه يحتاج نقيضها في صياغة برهانه،حيث إنه يُظهر أن الأشاعرة قد وقعوا فيها في أغلوطة التعميم المتسرع ، وذلك لأنهـم أسـقطوا قيـاس الكميات المنفصلة على قياس الكميات المتصلة، عندما اعتبروا أن " الفيل مثلاً إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة... فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحداً بسيطاً،وإذا فسد الجسم فإليها ينحل وإذا تركّب فمنها يتركب"[5]. فتكون هذه المقدمـة فاسدة، وهنا فإن ابن رشد يستطيع تأسيس نظريته في الصفات بعـدما أثبـت فسـاد مقـدمات الأشاعرة التي سوف يستخدم بدائلها لأثبات طرحه.

ويرى ابن رشد أن صورة هذه القضية يجب أن تكون على شكل "كل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم، أو إلى شيء غير منقسم"[6] فإذا كان الجواب أنه ينقسم إلى شيء منقسم ، يظهـر

---

(1) المصدر نفسه ، ص49.
(2) المصدر نفسه ، ص 50.
(3) المصدر نفسه ، ص 50.
(4) المصدر نفسه، ص50.
(5) المصدر نفسه، ص 50.
(6) المصدر نفسه، ص50-51.

تساؤل هو: هل المنقسم الجديد ينقسم إلى شيء منقسم أو غير منقسم ، وهكذا ... إلى ما لا نهاية.فهنا يتولد تناقض أساسه أنه "من المعلومات الأولى أن أجزاء المتناهي متناهية[1].أما إذا كان الشيء ينقسم إلى غير منقسم فهو المطلوب عنده، وهو ما سوف يوظفه في كثير من الصفات لاحقا.

ويرى ابن رشد أن المعتزلة حاولوا حل هذه الإشكالية بقولهم "إن في العدم ذاتاً ما"[2] وحتى هذا الطرح في نظره" يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء"[3] ويخلص في النهاية إلى أن هذه المقدمة كلها ليست من صنعهم ولا تخصصهم ، وأولى لهم أن يسلكوا طرقا أسهل من التي سلكوها .

أما المقدمة الثانية القائلة "إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها" [4]، وسبب الشك فيها أن الأشاعرة استخدموا قياس الغائب على الشاهد، بمعنى أنها تنطبق على بعض الأعراض لا كلها هذا من جهة، وكون الأعراض محدثة فلا بدّ من الحديث عن وجود زمان تقدم حدوث الأعراض، وهذا التقدم يولد إشكاليات كثيرة متعلقة بالنظرة إلى الزمان أو الإخراج من العدم إلى الوجود، ذلك كون "تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان"[5]، وهو ما سوف يستخدمه ابن رشد لاحقاً في نظرته إلى الزمان في بيان علاقة الصفات بالذات. فتكون خلاصة هذه المقدمة أنها تأسست على أغلوطة قياس الغائب على الشاهد.

أما المقدمة الثالثة التي مفادها "إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم"[6]، وتفهم هذه المقدمة على نحوين؛ أحدهما –وهو الذي يقبله ابن رشد– أن "مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت مالا يخلو عن هذا السواد المشار إليه ... فهو صادق"[7] فالعرض الحادث لا بد أن يكون الموضوع له حادثا، كون الموضوع إذا كان قديماً فإنه لا يكون له عرض حادث، وهو من أركان نظرية ابن رشد في الصفات.بمعنى أن ابن رشد يقبل الفهم الذي يربط قدم العالم بصفات الله المتعلقة بالعالم ، أما الفهم الثاني للمقدمة السابقة، والذي يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد قصدوه أن "ما يخلو من جنس الحوادث يخلو من آحادها"[8]. ينتج عن هذا الفهم أنه "ليس يلزم عنه حدوث المحل"[9]، لأن الأجسام قد يمر عليها أعراض لا نهائية، وهذه الأعراض قد تكون متضادة أو غير متضادة. ومع أن الأشاعرة استطاعوا تجاوز هذه الإشكالية ،وذلك باعتبارهم أنه لا يجوز تعاقب الأعراض غير النهائية

---

[1] المصدر نفسه، ص 51

[2] المصدر نفسه ،ص51.

[3] المصدر نفسه، ص 51.

[4] المصدر نفسه، ص 51.

[5] المصدر نفسه، ص 52.

[6] المصدر نفسه، ص 53.

[7] المصدر نفسه، ص 54.

[8] المصدر نفسه، ص 53.

[9] المصدر نفسه، ص 53.

على محل واحد، إلا أنه تولد في طرحهم هذا إشكالية أخرى، وهي امتناع الموجود "لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودا"[(1)].

ثانيا :نظرة ابن رشد للصفات الألهية.

استخدم ابن رشد المقدمات السابقة في رده على الأشاعرة كمدخل إلى نظريته في الصفات، فهو يحاول أن يربط بين الطرق الشرعية والطرق البرهانية في بحثه لهذا الموضوع، وتظهر أسس هذه النظرية من خلال مقدمات يمكن ترتيبها على النحو التالي:

المقدمة الأولى: أن البحث في صفات الله (تعالى) هو بحث يتعلق بصنفين من الناس الجمهور والعلماء؛ أما الجمهور فينبغي أن يعلم من الصفات "ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتــراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً، وأعني ههنا بالجمهوركل من لا يعنى بالصنائع البرهانية" [(2)]، وبالتالي فقد حصــر ابن رشد معرفة معظم الناس بصفات الله في الآيات واضحة الدلالة التي لا تحتاج إلى تأويل، أما البحث في تفصيل الصفات وعلاقتها بالذات، فهو بحث متخصص بالعلماء أصــحاب الصــنعة البرهانية، ويجب عليهم عدم تفصيلها لعامة الناس.

المقدمة الثانية: يرى ابن رشد أن الصفات التي صرح بها الله(تعالى) في كتابه هــي صــفات "الكمال الموجودة للإنسان وهي ســبع: العلــم والحيــاة والقــدرة والإرادة والســمع والبصــر والكلام"[(3)].وقد تعامل ابن رشد في نظرته للصفات السبع السابقة من زاوية مختلفة عمن ســبقه، وصورة الاختلاف أنه لم يدخل في جدلية الصفات من حيث إنها قديمة أو محدثة جملة واحدة، فلقد تعامل مع كل صفة على حدة، وهذا التعامل هوالمنهج الجديد الذي ميز ابن رشد عن البقية، فالصفتان الوحيدتان اللتان أعطاهما ميزة القدم هنا هما العلم والحياة، لكون صفة العلم "لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً "[(4)] ، وصفة الحياة "...ظاهرٌ وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب"[(5)].إلا أن مفهوم القدم عند ابن رشد يختلف عــن مفهوم القدم عند غيره، وسبب الاختلاف أنه لو أقر ابن رشد بمفهوم القدم على أساس أن القديم يعلم بالأمور في وقت وقوعها ووقت عدمها (قبل الوقوع) علماً واحداً سيصبح الأمر غير مقبول

---

(1) المصدر نفسه، ص 53-54.
(2) المصدر نفسه، ص 76.
(3) المصدر نفسه، ص70.
(4) المصدر نفسه، ص70.
(5) المصدر نفسه ، ص 71.

أو معقول. لذلك يرى أن قدم العلم عند القديم على شكل صورتين مختلفتين، فعلمه بالأمور وقت وقوعها هو علم بالفعل، وعلمه بالأمور قبل حدوثها هو علم بالقوة، وحتى لا يصبح العلم الإلهي عند ابن رشد علمين مختلفين، أو يوجه له اعتراض على طرحه مفاده : من الذي نقل العلم الإلهي من صورته بالقوة إلى صورته بالفعل؟ أو أن يقال له: إن هذا الكلام يتعارض مع القرآن الكريم لأن الله (تعالى) قدم لنا آيات تبين أنه يعلم كل شئ ،يقول تعالى "وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين"(1)، فقدم ابن رشد طرحه السابق على أن الله (تعالى) "عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي يقتضيه أصول الشرع"(2)، والسؤال الذي لا نملك له جوابا صريحا هنا: أليس القول السابق هو تغيير ألفاظ ويبقى المعنى واحدا، وهو أن الله سبحانه وتعالى هو عالم بعلم قديم؟

المقدمة الثالثة: هناك بعض من الصفات السابقة التي لم يتحدث ابن رشد عن تفصيلها أو إثباتها لله (تعالى)، واعتبر أن الله (تعالى)أثبتها في كتابه لنفسه، فلا يوجد أي داع للحديث عنها، وأن الحديث يكون حول متعلقاتها، يقول ابن رشد "أما صفتا السمع والبصر إنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قِبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، ليس يدركهما العقل"(3) ، واعتبر أن هذه من الصفات التي يسمح للجمهور بمعرفتها، وليست حكراً على العلماء.

المقدمة الرابعة: أما عن صفتي الإرادة والقدرة اللتين يرى ابن رشد أنهما لازمتان لله (تعالى) كونهما "شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً"(4)،ومتعلقات هذين الشرطين قدم لها في معرض رده على مقدمات الأشاعرة التي ناقشها سابقا، ويبقى السؤال: هل الإرادة والقدرة صفتان قديمتان أم محدثتان؟ ويرى ابن رشد أن صورة عرض هاتين الصفتين يجب أن تكون "أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه"(5)، وهذا الطرح يخرج بحثه من كون تلك الصفتين قديمتين أو حادثتين،حسب رأيه، لأن هذا لبحث لم يشر إليه الله (تعالى) في القرآن الكريم. ونتساءل هنا: أليس هذا الطرح يتسم بالعناد والتحكم من جهة؟ وكذلك أليس هو إقرار بأن هاتين الصفتين قديمتان بصورة غير مباشرة ؟ وذلك لأن الفهم الأرسطي لها، بإخراجها من صورة القوة إلى

---

(1) سورة الأنعام، الآية 59.
(2) ابن رشد الأندلسي، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ، ص 71.
(3) المصدر نفسه، ص 74.
(4) المصدر نفسه، ص 71.
(5) المصدر نفسه ، ص 72.

الفعل تحتاج إلى مُخرج وتغير في ذات القديم، وهو ما يرفضه أصلا، وهذا ما سوف نؤكده في بحث علاقة الله (تعالى) بالعالم حيث سيكون واضحا أن ابن رشد اعتبر الإرادة قديمة.

المقدمة الخامسة: صفة الكلام، يرى ابن رشد أن هذه الصفة تتعلق بموضوعين. أولهما معنى الكلام الذي يرتبط عند ابن رشد بالعلم، كون " الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه"[1]. والموضوع الثاني هو الواسطة التي يعبر بها عن الكلام وهي الألفاظ .

يقدم ابن رشد لصفة الكلام فهما يختلف عن فهم المعتزلة القائلين بخلق القرآن، أو عن فهم الأشاعرة الذين "نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام"[2]، وهذا الفهم نستطيع أن نصفه بالإبداعي وكذلك بالتوفيقي في الوقت نفسه، فابن رشد يفهم الكلام على أنه "ليس يجب أن يكون لفظاً"[3]، بمعنى أن الله أشار في القرآن الكريم إلى ثلاث طرق يوصل فيها الكلام، وهي الوحي أومن وراء حجاب أو أن يرسل رسولاً يوحي لمن أراد إعطاءه المعارف. أما الحروف فيرى ابن رشد أن "الحروف التي في المصحف، فإنما هي من صنعنا بإذن الله"[4].

المقدمة السادسة: هذه المقدمة الأخيرة في موضوع الصفات، يخصصها ابن رشد للسؤال التالي: هل الصفات هي عين الذات أم زائدة على الذات؟. يجيب ابن رشد عن هذا السؤال بعرض رأي المعتزلة والأشاعرة والنصارى في كون الصفات زائدة على الذات أم عين الذات، ثم بحسم موضوعها بأن كل هذه الطروحات "بعيد عن مقصد الشارع"[5] وبالتالي يجب التوقف عن البحث عنها عند غير العلماء . وفي هذا الطرح نلمس أيضا تحكم ابن رشد وعناده.

---

(1) المصدر نفسه، ص 72.
(2) المصدر نفسه، ص 73.
(3) المصدر نفسه، ص 72.
(4) المصدر نفسه، ص 73.
(5) المصدر نفسه، ص76

القسم الثالث

الفعل والعلم الإنسانيان عند ابن رشد

يعتبر هذا القسم نتيجة لبحث ابن رشد في صفات الله (تعالى)، فلم نجد ابن رشد يحاول إثبات أن الإنسان يملك حرية أو إرادة للقيام بالفعل وإنما نجده يحاول حل الإشكاليات المتعلقة بها، فمع أن نظرته للحرية "لم تكن مستقرة على حال واحدة، فتارة كانت تلوح لنا على أنها مجرد عرض للفاعل، وتارة أخرى على أنها مقوّم ذاتيّ لحقيقة الإنسان؛ أحيانا كانت تتجلى على هيئة مبدأ للفعل الحر الذي يجري في مجال الإمكان، وأحيانا أخرى كانت تتراءى لنا كما لو كانت فضاء يجري فيه الفعل بالمعنى الإرادي والبشري، أي من حيث هو صادر عن روية واختيار بين متقابلات"[(1)] إلا أن مفهومي الحرية والإرادة للإنسان يبقى مسلـّما بهما وغير محتاجين إلى إثبات، والذي يحتاج للإثبات هو حل القضايا المرتبطة بالإرادة والحرية، وهذه القضايا تظهر في ثلاث صور، هي:

أولاً : أنواع الأفعال بإطلاق عند ابن رشد وموقع الفعل الإنساني بينها.

ثانياً: حل إشكالية كون العلم الإلهي علما قديما وأن أفعال الإنسان محدثة ، فتأتي صورة هذه الإشكالية على النحو التالي، ما علاقة العلم الإلهي(القديم) بفعل الإنسان المحدث؟ أو بصورة أدق: هل يعلم الله الكليات والجزئيات في الكون عموماً وأفعال الإنسان خصوصاً؟

ثالثا: نظرة ابن رشد لمفهوم السببية ورده فيها على نظرية الإمام الغزالي.

ولأن معاني الإشكاليات السابقة متداخلة، وخصوصا الإشكاليتان الأولى و الثانية، فلذا رأيت أن تعرض الإشكاليات جميعها بصورة متداخلة حتى لا يضيع معنى أي منها .

يرى ابن رشد أن الإمام الغزالي قسم الأفعال إلى نوعين: أفعال إرادية وأفعال ضرورية، وأدرج الفعل الإنساني في القسم الأول (الأفعال الإرادية)، واعتبر أن الأفعال الضرورية هي التي تصدر عن فاعلها بغير إرادة منه، أي تصدر عنه بالضرورة كصدور النور عن الشمس، كما وتوصل الغزالي من هذا كله إلى أن الفلاسفة يعتقدون أن الكون يصدر عن الله (تعالى) من جهة اللزوم، لأنهم يردّون أفعال الله(تعالى)إلى الأفعال الضرورية. وقد رفض ابن رشد هذا الرأي، واعتبر أن الغزالي قد كذب على لسان الفلاسفة؛ وذلك لأن هناك فرقا بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية من جهة، والفعل عند ابن رشد ليس نوعين وإنما ثلاثة من جهة أخرى، فبالإضافة إلى النوعين اللذين ذكرهما الغزالي هناك نوع ثالث للأفعال وهو فعل الله الذي "لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا إرادي بإطلاق، بل إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان، ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم" [(2)] فقط.

---

(1) المصباحي، محمد، **مع ابن رشد**، ط1، المغرب، الدار البيضاء: دارتوبقال للنشر،2007، ص66.
(2) ابن رشد الأندلسي، ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، **تهافت التهافت**، ص 284.

نلاحظ ان مأخذ ابن رشد على الغزالي لم يكن في تصنيف أفعال الإنسان، وإنما مأخذه عليه في نقص تقسيمه ووقوعه في أغلوطة الحد الرابع*، فهو يبين أن هناك تشاركا في الأسماء واختلاف لدلالات فهم الإرادة والحرية .

فجوهر الإشكالية قائم في الأساس على مغالطة منطقية إن جاز لنا ترجمة لغة ابن رشد إلى لغة أرسطية، فالإنسان عنده حرّ ومريد وعالم بفعله بصورة تختلف كلياً عن علم وإرادة الله (تعالى) ، فعلم الإنسان يختلف عن علم الله (تعالى) لأن "الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عن ما صدر عنه، وما صدر عن ذلك الصادر إلى آخر ما صدر"[(1)]، فالأول يعلم ما صدر عنه بواسطة أو بدون واسطة، لأن العلم الإلهي يختلف عن العلم الإنساني في الجنس كون العلم الإنساني ناقصا، من جهة، ومتأخرا عن المعلوم، من جهة أخرى.

وتظهر الإشكالية الثانية المتعلقة بعلم الله بالجزئيات والزمان، وصورة هذه الإشكالية هي: أن الله (تعالى) إذا كان يعلم الجزئيات وأفعال الإنسان وكل ذلك داخل الزمان سيترتب عليه أن علم الله محدث وليس قديما لأنه عندئذ يخضع للتغيير المستمر، وكذلك يصبح الإنسان ،في حال التسليم بهذا القول، مسيراً ومفروضاً عليه أفعاله على صورة حرّ مختار لها، وهو أمر لا يقبله ابن رشد. أما إذا كان الله (تعالى) لا يعلم الجزئيات وعلمه فقط بالكليات ،حسب طرح ابن سينا، تكون النتيجة في هذه الحالة أن العلاقة بين الله والكون انتهت بمجرد وضع قوانين الكون التي يسير عليها ويستغني الكون عن الله، وهو طرح مرفوض أيضاً عند ابن رشد، وبالتالي تصبح المعادلة بشقيها مرفوضة عند ابن رشد، وهو ما يوقعه في قياس إحراجي.

لحل هذه الإشكالية سلك ابن رشد فيها مسلكين ؛ المسلك الأول: يتسم بالعناد والتحكم، فقد أقر أن الله يعلم الجزئيات "بعلم لا يقتضي نقصاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو"[(2)]، فيصبح الحل بالاعتماد على هذا المسلك وحده وبمعزل عن المسلك الآخر حلاً تحكمياً قائماً بالأساس على التسليم بأن الله يعلم الجزئيات ولا نعرف كيف يعلمها، وأن الإنسان حرّ بأفعاله في الوقت نفسه ، وأفعاله معلومة من الله. فالإنسان حرّمختار لأفعاله يقوم بها متى شاء وقادر على فعلها وفعل نقيضها عند قيامه بها والله عالم بذلك كله ، ويجب علينا قبول ذلك من ابن رشد دون دليل أو برهان، مع العلم أن ابن رشد نفسه عاب على الإمام الغزالي هذا النهج واعتبره من البراهين الإقناعية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 284.
(2) المصدر نفسه، ص 287.
*أغلوطة الحد الرابع هو ان يكون الحد الاوسط في القياس متشابه في اللفظ ،ومختلف في المعنى

أما المسلك الثاني الذي إتبعه ابن رشد في كتابه المتأخرعن كتاب (تهافت التهافت) ، وهو (فصل المقال) فقد قدم فيه، في (الضميمة) التي ضمها للكتاب،إثباتاً منطقياً يخلــو مــن العنــاد والتحكم أن الله عالم بالجزئيات مع عدم تعارضه مع حرية الإنسان، ويتلخص هذا الإثبات في "أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجــود. وذلــك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب الموجود"[1]، فتكون الصورة في فهم وتعريف كل من العلم الإنساني والعلم الإلهي كالآتي : العلم الإلهي هو ســبب (علــة) وجود الموجودات، والعلم الإنساني هو علم في تفصيل وجودها ومكان وجودها... الخ، والحــل في هذا المسلك يكون بأن "العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث"[2]، فالعلم الإلهي هو علم بصدور الموجودات والأشياء عنه، وبالتالي فهو علم قديم. والعلم الإنساني هو علم بكيفيات حدوثها ضمن زمانها ومكانها، فهو إذاً علم محدث، فيكون الالتقاء في الألفاظ فقط.

والخلاصة عند ابن رشد؛ أن الإنسان يملك علماً وإرادة وحياة مرتبطة بالحركــة وإدراك الحواس والشهوة الباعثة على الحركة كما لها القيام بالفعل، فإذا تم الفعل عندئذ ترفــع وتنتفــي الإرادة ويتحقق العلم بها. وهو يختلف عن الله (تعالى) لأن "الإدراك والعلم في الأول [الله تعالى] هما نفس الحياة"[3]، وإرادة الله غير متعلقة بشهوة الفعل أو الشهوة نحو الفعل، فعلم الله وإرادتــه أزلية، أما علم الإنسان وإرادته وحياته فهي محدثة.

أما عن مفهوم السببية عند ابن رشد، فقد تناوله في معرض رده على الإمام الغزالي فــي المسألة السابعة عشرة من كتابه (تهافت التهافت)، فموقف ابن رشد منها كان واضحاً "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي: والمتكلم بذلك إمــا جاحــد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك"[4].

ويرد ابن رشد على هذه النظرية من عدة جوانب؛ أولها: أن من "رفع الأسباب فقد رفــع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المســببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له" [5] أي أن نفي السببية يتعارض مع أبسط قواعد المنطق والعلم، ذلك لأنه بدون الأسباب لا يوجد معرفة علمية لأنها تقوم أصلاً على معرفة الأسباب، إلا أن ابن رشد يحاول فهم طرح الغزالي من زاويــة أن

---

(1) ابن رشد الأندلسي، **فصل المقال** ، ص 129.
(2) المصدر نفسه، ص129.
(3) ابن رشد الأندلسي، **تهافت التهافت** ، ص277.
(4) المصدر السابق، ص333.
(5) المصدر نفسه، ص 335.

الغزالي سقط في إشكالية لغوية أوصلته إلى الإشكالية المعرفية، لأن بعض المفكرين قد يطلقون على لفظ الأسباب مسميات أخرى مثل شروط أو صفات، لأن "الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب: فاعل ومادة وصورة وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه، وكذلك كونها ضرورية في وجود المسّببات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسّبب، أعني: التي سموها قوم مادة، وقوم شرطاً، ومحلاً، والتي يسميها قوم صورة، وقوم صفة نفسية. والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون: إن الحياة شرط في العلم"[(1)]. وثاني جانب في رد ابن رشد على مفهوم السببية: أنه يرفض مفهوم العادة التي أطلقها الغزالي كبديل لمفهوم السببية في العلاقة بين الأشياء، بحيث تساءل ابن رشد "فما أدري ما يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات"[(2)]، فالإشكالية عنده تظهر في استخدام المصطلح أصلاً من ناحية معناه، لأن العادة هي "ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرر الفعل منه على الأكثر"[(3)]، فالله (تعالى) حسب هذا التعريف لا مجال أن يكون له عادة لأنه هو واضع السنن للكون ، وهو يخبرنا في القرآن الكريم أنه "ولن تجد لسنة الله تبديلاً"[(4)]. وإن كانت العادة في الموجودات فإن شرط وجود العادة وجود نفس ،وإن لم يكن لها نفس فتصبح طبيعة للموجودات، وبالتالي لا يجوز أصلاً أن نطلق عليها اسم عادة. أما إذا كانت تطلق على الحكم على الموجودات "فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي"[(5)]. وثالث جانب في رد ابن رشد: أنه رفض المبدأ الذي قام عليه مفهوم السببية عند الإمام الغزالي، وهو إثبات المعجزات "وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام، فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد"[(6)]، فيدخل هنا هذا الموضوع تحت باب الصنائع الشرعية عند ابن رشد التي تقوم أصلاً على مفهوم مسلمات يدرسها الإنسان ولا يحتاج إلى إثباتها، وعليه يصبح مفهوم السببية عند ابن رشد ما هو إلا رد على الغزالي، بمعنى أنه لم يتناوله في كتبه كموضوع يحتاج إلى إثبات وإنما تناوله في باب الرد على منكره.

---

(1) المصدر نفسه، ص 334.
(2) المصدر نفسه، ص 335.
(3) المصدر نفسه، ص335.
(4) سورة الأحزاب، آية 62.
(5) ابن رشد الأندلسي، **تهافت التهافت**،ص 335.
(6) المصدر نفسه، ص 337.

القسم الرابع

علاقة القديم بالحادث عند ابن رشد

يقوم هذا القسم على بيان العلاقة بين الله (تعالى) والعالم، من جهة، ونظرة ابن رشد للعالم وفيما إذا كان قديما أو حادثا ،من جهة أخرى، ويتداخل هذا القسم مع الأقسام السابقة من حيث تكرار بعض الأفكار في النظرة إلى الصفات الإلهية وعلاقتها بالعالم.

ميز ابن رشد بين أنواع القديم، فهي عنده "ما لا تحله حركة أصلاً، ولا تجددات أصلاً، وهو ما ليس بجسم، ومنه ما تحله بعض الحركات، وهو القديم الذي هو جسم كالأجرام السماوية"[(1)]، فيكون الله (تعالى) قديماً بلا مسبب له ولا يوجد فيه حركة أو تجدد، أما العالم فهو القديم الذي فيه حركة وتجدد. ومن هنا نستطيع أن نفهم نظرة ابن رشد للعالم والله " إن علاقة الله بالعالم هي علاقة الاول مباشرة بالمتحركات :أكان ذلك من خلال الحركة ، أم من خلال التّغير والصيرورة والكون والفساد" "[(2)]. ويكون ذلك لأن الله أزلي، وهذا يقتضي أن يكون فعله أزلياً قديماً، ولمّا كان العالم فعلاً للإرادة الإلهية فإن العالم قديم قدم الإرادة التي أحدثته، وبما أن ابن رشد يؤمن بالمقولة الأرسطية لمساوقة المعلول مع العلة، فيصبح العالم قديما كقدم علته، إلا ان إشكالية تظهر هنا لابن رشد هي(الزمان)بمعنى "هل يعني كون الله محركا بالذات، وتسلسل الكائنات دونه بالعرض، أن الله متقدم عليها بالزمان؟"[(3)] أم أن الزمان أيضا قديم قدم الله والعالم؟ حلّ ابن رشد إشكالية الزمان بصورة تختلف عمن سبقه وتحديدا المتكلمين والغزالي، الذين رأوا أن الله كان "ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم وزمان. وهذا يعني أن ذات الله كانت وعدم ذات العالم ثم وُجدت الذاتان معا. فليس من الضروري إضافة نسبة جديدة بينهما تتمثل بالزمان الذي هو من أعمال الوهم"[(4)]. أما الصورة التي حلّ فيها ابن رشد إشكالية الزمان فتظهر من خلال اعتباره أن الزمان قديم؛ لأن "الباري قديم فالعالم قديم، وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له، فيكون الزمان قديماً لأنه إذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه، وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة، لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة."[(5)]، بمعنى "أنه كي يكون السبب والمسبِّب معا يجب أن يكونا في الزمان معا أيضا، أو خارج الزمان سوية."[(6)]، وهناك إشكالية أخرى ظهرت نتيجة لهذا الطرح ، وهي أن العالم لكونه يعتمد على الحركة يحتاج أن يكون داخل زمان وطبيعة الذات الإلهية تقتضي أن تكون خارج الزمان، ولحل هذه الإشكالية قدم الدكتور جيرار جهامي فهما يُخرج ابن رشد من تناقضه، ويقوم

---

(1) ابن رشد الأندلسي، **تهافت التهافت**،ص 300.
(2) جهامي، جيرار ،**مفهوم السببية بين المتكلمين و الفلاسفة بين الغزالي وابن رشد**، ص53.
(3) المصدر نفسه، ص53.
(4) المصدر نفسه، ص53-54.
(5) ابن رشد الأندلسي، **تهافت التهافت** ، ص 80.
(6) جهامي ،جيرار ،**مفهوم السببية بين المتكلمين و الفلاسفة بين الغزالي وابن رشد**، ص54.

هذا الفهم على أساس أنه "يجب علينا أن نميز عنده[أي ابن رشد]بين ما هو "مع الزمان" وبين ما هو "في الزمان". فالعالم بكونه قديما يقتضي قدم الحركة وأزليتها. وعندما كان الزمان قديما معها، مقدارا لها، أمسى هذا العالم القديم "مع الزمان". أما عن المخلوقات التي لها بداية ونهاية كأجزاء لكل واحد، فهي "في الزمان"[1].

أما بالنسبة لمادة العالم (الهيولي) فيقتضي أن تكون قديمة أيضاً، لأن ابن رشد يتفق مع المبدأ القائل (لا وجود من عدم، كما لا عدم بعد وجود)، هذا من جهة نظرته لعلاقة الله بالعالم، أما عن مفهوم الخلق فهو مفهوم أرسطي بحت مرتبط عنده بالإخراج من القوة إلى الفعل، فالفاعل إنما يفعل المركّب الذي هو مادة وصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغير أحوالها حتى يخرج ما فيها من القوة إلى صورة الفعل، وهذا يشبه فعل الاختراع من جهة أنه يغير ما كان بالقوة إلى الفعل، أي إلى ما يكون بالفعل، فهو لا يخترع الصورة، وإلا لأصبح إيجاد شيء من لا شيء، فالخلق هو عملية استمرار حدوث لا تخرج عن كونها (تحريك) ،إن جاز التعبير، ونقل من مفهوم القوة إلى مفهوم الفعل، "فالفاعل عبارة عن محرك خارجي لقوة موجودة في الشيء قابلة حتما للخروج إلى الوجود، أي أن الفاعل لا يفيض من ذاته طبيعة أو قوة على الشيء لكي يخرجه إلى الفعل، ولا يخلق شيئا من عدم، وإنما هو يحرك قوة داخل الشيء لكي تخرج إلى الوجود" [2]. وهذا ما يدخلنا في علاقة الله (تعالى)؛ العالم، فبما أن العالم هو مفهوم حركة وتغير مستمر، فإن الله (تعالى) يتدخل في العالم باستمرار من خلال تغيير الأشياء من القوة إلى الفعل. وبما أن العالم فيه فعل حركة ، لم يوجد من (الهيولي) دفعة واحدة ، ولكنه بالأحرى وجد عن طريق التولد والنمو، أي تولد الكائنات بعضها من بعض، بحيث لا يكون هناك وظيفة للفاعل سوى تسهيل عملية التوليد والخروج، فالله (تعالى) هو بمثابة محرّك، وليس موجدا أو محدثا لشيء من لا شيء.

فابن رشد في طرحه السابق يفسر الخلق بصورة خاصة به، وقد يعود سببها إلى محاولة الابتعاد عن مفهوم الإيجاد من عدم، فالخلق عنده هو عملية متجددة ومستمرة، والله (تعالى) يتدخل في العالم من أجل الاستمرارية، والمحافظة على النظام والحركة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن رشد حاول في مناقشته لهذا الموضوع أن يكون منسجماً مع طرحه السابق، بمعنى أنه لم يكن توفيقيا يحاول حل الإشكالات كما كانت عند الغزالي، وإنما

---

[1] المصدر نفسه، ص 55.
[2] المصباحي، محمد، **مع ابن رشد**، ص48.

نجده أرسطيا أعطى للفكر الأرسطي صورة مُبدَعة، حيث "صار ابن رشد يبتعد شيئا فشيئا عـــن نظرية الفيض ويقترب أكثر فأكثر إلى الأرسطية"[1].

---

[1] المصباحي، محمد، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**،ط1، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس،2002،ص252.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة بالتحليل المفاهيم ذات العلاقة بموضوعها، وهي العلم والإرادة الإلهيين وعلاقتهما بالعلم والفعل الإنسانيين عند كل من الإمام الغزالي وابن رشد.

وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن كلا من الغزالي وابن رشد قد بحثا في الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات وما يحصل عنها من علاقة بالفعل الإلهي ، وكذلك بحثا في العلم الإنساني وعلاقته بفعله.

وقد تبين للباحث:

أولاً: إن مفهوم العقل والفعل عند كل من ابن رشد والغزالي يحتل مكانة واسعة في فكر كل منهما بحيث أننا نجد الفلسفة الدينية عندهما قائمة في الأساس على مفهوم العلم والفعل الإلهييْن وعلاقتهما بالعلم والفعل الإنسانييْن .

ثانياً:أن الغزالي وابن رشد قد قدما نظرتهما في الصفات الإلهيه وعلاقتها بالذات بعد دراسة نقدية للاتجاهات التي سبقتهما، وبالتالي يمكن اعتبار فكريهما مكملا ومطورا لفكر من سبقهما في إطاره الزمني.

ثالثا أن الفترة الزمنية التي ظهر فيها الغزالي وابن رشد كان لها أثر كبير في صياغة نظرة كل منهما للفعل الإنساني، فمع أن كل واحد منهما بحث صفات الله (تعالى) بمعزل عن فعل الإنسان، إلا أن نظرة كل منهما لصفات الله وعلاقتها بالذات حددت نظرته لأفعال الإنسان، وكذلك الحال في نظرة كل منهما لصدور الفعل عن الله، كان لها دور كبير في نظرتهما لفعل الإنسان وعلمه وحريته.

رابعاً : :كان للفلسفة اليونانية أثر واضح في فكر الغزالي وابن رشد ،كما كان عند معظم من سبقهما ، إلا أن الذي يميزهما عن الاخرين هي الصورة النقدية التي عرضا فيها فكرهما والتي إصطبغت بالمنطق، فقد احتل المنطق مكانة واضحة في فكر ومؤلفات كل من الإمام الغزالي وابن رشد، وقد أثبتت هذه الدراسة أنهما، وعلى وجه التحديد الإمام الغزالي، قد وقعا في مجموعة من الأغاليط المنطقية في مؤلفاتهما المختلفة، وقد تم عرض هذه الأغاليط وصور التناقض التي وقعا فيها مع محاولة إيجاد صورة من التبرير والتسويغ في معظم الحالات إن كان بالإمكان ذلك.

خامساً: أن فكر كل من الإمام الغزالي وابن رشد يجب أن يتم التعامل معه بصورة كلية شاملة حتى وإن كان الموضوع متخصصا في جزئية من كليهما ، لأن كلا منهما مر بمراحل تطور في فكره، وعليه يجب أن تكون الإحاطة شاملة لمؤلفاتهما، وبمعرفة للترتيب الزمني لهما، حتى يستطيع الباحث الخروج بصورة واضحة عن موضوع البحث.

سادساً: أنه كان للدور السياسي الذي أداه كل منهما أثر في مؤلفاته عموماً، وموضوع هذه الدراسة خصوصاً، وبالتحديد في النظرة لطبيعة الفعل الإنساني أو كون الإنسان مالكا لحرية وإرادة عند القيام بفعله ،أم مسيرا في صورة مخير، وقد عرضت الرسالة دفاع كل واحد منهما عن وجهة نظره، مع توجيه بعض التساؤلات حول موضوعات تخص النظرة للفعل الإنساني.

سابعاً: أن منهج التحليل اللغوي لمؤلفات كل منهما، والتحليل التاريخي للفترة الزمنية التي عاشها كل منهما والذي تم اتباعه في هذه الدراسة هو المنهج المناسب لدراسة فكر كل منهما.

المصادر و المراجع

المراجع العربية

1. ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، (ت 595هـ / 1198م)، **فلسفة ابن رشد** (1- فصل المقال / 2- الكشف عن مناهج الأدلة)، ط1،: منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان ، بيروت ، (1978).
2. ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، (ت 595هـ/1198م)، **تهافت التهافت**، ط1، (قدم له وعلق حواشيه د. صلاح الدين الهواري)، ، المكتبةالعصرية ، صيدا (2006) .
3. ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، (2007)، (ت 595هـ / 1198م)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل**، ط4، (تقديم د. محمد عابد الجابري)، لبنان، بيروت:مركز دراسات الوحدة.
4. إبن طفيل، أبو بكر محمد بن عبدالملك (ت 581هـ / 1185م)، **حي بن يقظان**، ط1، (تحقيق أحمد أمين)،مصر، القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر.
5. أبو سعدة، مهري (1993م)، **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، (ط1)، القاهرة: دار الفكر العربي.
6. الأسد أبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق الدكتور محمود محمد قاسم، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (ج6): الإرادة، ط1، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،القاهرة (1958) .
7. الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (ج1)، (ط1)،: مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة (1950)
8. البدور، سلمان (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، ط1، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
9. بدوي، عبد الرحمن(1977)، **مؤلفات الغزالي**، ط2، الكويت: وكالة المطبوعات.
10. جابر، الشيخ علي (2004)، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**، ط1، لبنان، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر.

11. الجابري، محمد عابد (2007) **ابن رشد سيرة وفكر**، ط3،لبنان،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

12. جدعان ، فهمي (2000م) ، **المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام**، ط2، الأردن: دار الفارس.

13. جهامي ،جيرار،(بدون سنة نشر)، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة(بين الغزالي وابن رشد)**، بيروت: دار المشرق.

14. الجويني، إمام الحرمين، (2002)، (ت478 هــ/1085م)، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ، (تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد)، القاهرة : مكتبة الخانجي.

15. حمادة، طراد (2002)، **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، ط1، دار الهادي، بيروت.

16. خليفات، سحبان (1988م)، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ط1، عمان: منشورات الجامعة الأردنية.

17. داود، عبد الباري (1996م)، **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، ط1، القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

18. رينان، أرنست (1957)، **ابن رشد والرشدية**، نقله إلى العربية عادل زعيتر، ط1، القاهرة : دارأحياء،.

19. زيكي، علي (1977)، **فكرة العليّـــة في فلسفة الغزالي أبو حامد**، ط1، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

20. السيد أحمد، عزمي طه (1999)، **مقال: مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلة بمقصد الشارع وقانو التأويل، العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد**، تحرير د. فتحي ملكاوي والدكتور عزمي طه، ط1،عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

21. العراقي، عاطف (2000)، **الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية:** أربعون عاما من ذكرياتي مع فكرة التنوير، ط1، القاهرة: دار الرشاد.

22. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ، (ت 505هــ/1111م)، **مقاصد الفلاسفة**، ط2، مصر،المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر ،القاهرة:(1936) .

23. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ، (ت 505هــ / 1111م)، **مناهج العابدين**، ط1، (راجعه وعلق عليه محمد محمد جابر)، مكتبة الجندي القاهرة: (1954).

24. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، (ت 505هـ / 1111م)، **المنقذ من الضلال**، ط3، (بقلم الدكتور عبد الحليم محمود)، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة: (1962).

25. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ، (ت 505هـ/1111م)، **قواعد العقائد من إحياء علوم الدين**، ط1، (تقديم الدكتور رضوان السيد) دار اقرأ،بيروت: (1983).

26. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ،(ت 505هـ / 1111م)، **رسائل الغزالي**، ط1، (ضبطه وقدمه رياض مصطفى العبدالله)، دار الحكمة، دمشق: (1986).

27. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت 505هـ / 1111م)، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط1، (ضبط وتقديم رياض مصطفى العبدالله)، دار الحكمة، دمشق وبيروت: (1986).

28. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، (ت 505هـ/1111م)، **تهافت الفلاسفة**، ط1، (قدمه وعلق حواشيه الدكتور صلاح الدين الهواري،المكتبة العصرية ،بيروت: (2003).

29. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ، (ت 505هـ / 1111م)، **الإقتصاد في الإعتقاد**، ط1، (تحقيق مصطفى عمران)، دار البصائر، القاهرة:(2009).

30. الفاخوري، حنا، والجر، خليل (2002)، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، ط1، لبنان: مكتبة لبنان.

31. المرزوقي، أبو يعرب (1978)، **مفهوم السببية عند الغزالي**، ط1،تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر.

32. المصباحي ، محمد (1998) ، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

33. المصباحي، محمد (1995)، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل(بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية)**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

34. المصباحي، محمد (2002)، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**،ط1، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس.

35. المصباحي، محمد (2007)، **مع ابن رشد**، ط1، المغرب، الدار البيضاء: دارتوبقال للنشر.

36. نجيب، مصطفي(1999)، **مقال المنهج الفقهي عند ابن رشد من كتاب العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد،** تحرير د. فتحي ملكاوي والدكتور عزمي طه، ط1، الأردن:المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

37. الهمذاني، عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان (1965)، **شرح الأصول الخمسة،** ط1، القاهرة: مكتبة وهبة.

38. يفوت، سالم و أخرون، (1988)، **ابو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره،** ط1، المغرب، الرباط: منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس .

المراجع بالانجليزية :

1- El-Ehwany, Ahmed Foad, (1956), **Islamic Philosophy,** Volume One, Cairo: Anglo Egyptian Bookshop.

2- Gairdner, W.H. T. (1952), **Al-Ghazzalie Mishkat Al Anwar (The Niche for Lights)**, Volume One, Lahor: Ashraf Press.

3- Sharif, M.M. (No Date), **History of Muslim Philosophy**, Volume One, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, P540.

4- Shehadi, Fadlou, (1964), **Ghazali's Unique Unknowable God**, Volume One, Netherlands: E.J. Brill, Leiden.

5- Sheikh, M. Saeed, (1962), **studies in Muslim Philosophy**, Foreword By: M. M. Sharif, Volume One, Lahore : Pakistan Philosophical Congress.

6- Watt, W. Montogomery, (1953), **The Faith and Practice of Al-Ghazali**, Volume One, London: George Allen And Unwin Ltd.

MIND AND ACTION IN THE PHILOSOPHY OF

AL-GHAZALI AND IBN-RUSHD

by: Ayman Ghazi Mohammad Al-Khalayleh

Supervisor:

Dr,Salman Al –Bdour, Professor

ABSTRACT

Al-Gazali and Ibn- Rushd represent two different schools in Islamic Philosophy, i.e. Eastern and western Islamic philosophy. This study deals with the concept of mind and action in their philosophy. It discusses their views of the Devine Attributes and their relation to the Divine Essence and what follows from these views on the issue of the relationship between God and the world.

It also tackles the relationship between Devine knowledge and the knowledge and action of man, which forms their basic ground of their philosophy.

Islamic philosophy and kalam (Scholastic theology) were present in their philosophy. And because of the logical manner of their discussion of the problems raised, the influence of Greek philosophy in general and the Aristotelian logic in particular was shown, and logical fallacies that both philosophers committed have been explained.

In the relationship between God and the world, many issues have been discussed such as: the Omniscience, the Omnipotence, God's free will, the principle of causality and the Divine foreknowledge and human freedom. Al-Gazali and Ibn Rushd's critical views and discussions on these issues have been investigated.

Through this research, the development of both philosophers thought, and the impact of social and political conditions of their era have been explored.